214
زس

زبدة الأفكار، تأليف السيالكوتي، عبد الحكيم بن شمس الدين - ١٠٦٧هـ بخط أبي بكر بن علي بن أحمد بن أبي بكر الديوريكي سنة ١١٥٥هـ

٢٢٩ ق ٢١ س ٢١×١٦سم

٦٦٨٧ نسخة حسنة، خطها نسخ معتاد، طبع عدة طبعات آخرها سنة ١٣٢٩هـ

الأعلام ٤: ٥٥ الأزهرية ٣: ٢٢٢

١- أصول الدين أ- المؤلف ب- الناسخ

ج- تاريخ النسخ د- حاشية السيالكوتي على حاشية الخيالي على شرح السعد التفتازاني على العقائد النسفية.

١٢٥٢
١

٢٦/٨/١٤٠٨هـ



المسمى بزبدة الأفكار

بو كتاب
نعمان افندينك كتبخانه سى
وقفيدر

سلكوتي على الخيالي

367

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

الحمد لله على نعمائه والصلوة على سيد انبيائه وعلى آله واصحابه واحبائه قوله بعد التحرير
في الصحاح التحرير العالم المتقن ونقل عن النحرير البليغ في العلم كانه ينحر الشيء علما
وعملا وقد يقال نحرت كتابا علما اي علمته حق العلم كذا ذكره الچلبي في حواشي المطول
ويقال انه لفظ يوناني فغير ثابت انتهى يعني ان النحرير بالمعنى المذكور يحتمل ان يكون باعتبار
اصل اللغة من النحر وهو في اللغة مثل الذبح في الحلق والمنابة القلبية والتماثل
كانه لعدم الجزم بالاخذ لجواز ان يكون موضوعا لهذا المعنى بالاصالة لكونه تعم التحرير
بحيث يشمل العلم والعمل كما لا يظهر له وجه لان المأخوذ في التحرير ليس الا كمال العلم
ولعل المراد به مزاولة العلم وتكراره فان الاتقان والبلوغ الى الكمال لا يحصل
الا به قوله عامله المعاملة ههنا بمعنى العمل اختارها للتعدية والمبالغة
والخطير ماله قدر كذا في الصحاح قوله بعد ما تيمن بالتسمية كلمة ما مصدرية
وفي زيادة لفظ التيمن اشارة الى ان المتعلق الحقيقي للباء في بسم الله
متروك المعنى ملتبسا ومتبركا وما قيل ان متعلق الباء ابتدأ ليس معناه
ان الجار والمجرور ظرف لغو واقع موقع المفعول للابتداء بل المراد به انه ظرف مستقر
واقع موقع الحال والعامل فيه ابتدأ هكذا افاده الشارح في حواشي التلويح
ووجه ذلك بان المقصود التبرك في تصنيف الكتاب كله باسم الله لا مجرد اوله قوله
في تعقيب التسمية بالتحميد اه اي في ذكر الحمد بعد التسمية فان [illegible]
هو المعقب فان قلت هذه العبارة بعد قوله بعد ما تيمن بالتسمية مستدركة
قلت ربما يتوهم بذلك ان النكات انما هي في ايراد الحمد لله بخصوصه وليس
كذلك فان ايراد التحميد مطلقا بعد التسمية يتضمن النكات المذكورة ولذلك

النكات انما هي في ايراد التحميد بعد التسمية واختياره على شيء آخر مما غيره ان
يكون لذكر الله ... من آخر ويجوز ان يكون معنى العبارة المذكورة قال الشارح
بعد التسمية الحمد لله ولم يورد بعده شيئا آخر على ما قال الفاضل الچلبي
فهو اشير على المطول ان معنى قوله افتتح كتابه بعد التيمن بالتسمية بحمد الله
ولم يورد شيئا آخر ولا خفاء في ان الاجماع لم ينعقد على انه لا بد من ذكر الحمد بعد
التسمية ولا يذكر بعدها امر آخر بل على انه اذا ذكر بعد التسمية على ما يدل عليه كلام الشارح
في التلويح وان ليس الامتثال بالحديثين في ذكر الحمد دون امر آخر بل في ذكرهما قوله
المحشي المدقق انما ذكره بعد قوله بعد التيمن بالتسمية لانه لا اقتداء في تعقيب
التيمن بالتسمية بالتحميد اذ لا معنى للتيمن في حق الملك المجيد اقول ذكر القاضي
البيضاوي في تفسير سورة الفاتحة بعد حمل الباء في التسمية على الملابسة هذا
اي التسمية وما بعدها الى آخر السورة مقول على السنة العباد فعلى هذا يجوز
تعقيب التيمن بالتسمية بالتحميد في الكلام المجيد بدون لزوم التيمن في حق
الملك المجيد ثم لا يخفى على ذي فطنة ان كل واحد من النكات مستقل فان التعقيب
باسلوب الكتاب المجيد وما ينعقد عليه الاجماع وان لم ينعقد على ذكرهما وفيه امتثال
بحديثي الابتداء ولا حاجة الى ما قيل ههنا امور ثلثة احدها الابتداء بالتسمية
والثاني تأخير التحميد من التسمية والثالث جمع التسمية والتحميد وفي الاول
عمل بما شاع وفي الثاني اقتداء باسلوب الكتاب وفي الثالث امتثال بالحديثين
وبما ذكرنا ظهر انه ليس ترك التحميد بعد التسمية على ما فعله بعض المصنفين
خرقا للاجماع لانه انما انعقد على التعقيب واما لزوم عدم الامتثال فممنوع
لانه صرح بعض شراح البخاري بان في صحة حديث التحميد مقالا
فلا يصلح للحجة وقد وقع كتب رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم الى الملوك

وكتبه للقضايا بالتسمية دون التحميد ولانه ذكر الامام النووي في اول شرح
المسلم انما بدا بالحمد لحديث ابي هريرة رضي الله تعالى عنه كل امر ذي بال لم يبدا فيه
بالحمد لله فهو ابتر وفي رواية بالحمد فهو اقطع وفي رواية اجذم وفي رواية
بذكر الله وفي رواية ببسم الله الرحمن الرحيم ثم ذكر في باب كتابه
صلى الله عليه وسلم الى هرقل بالتسمية فقط ان المراد بالحمد ذكر الله
لانه صلى الله عليه وسلم صدر الكتاب بالتسمية دون التحميد وبهذا ذهب
الشيخ ابن حاجب الى ان لفظ الحمد انما يحتاج اليه في الخطب دون الرسائل والوثائق
ولان الحمد حقيقة ليس الا اظهار صفات الكمال وهو حاصل في
التسمية واعترض الفاضل الجلبي على هذا الوجه بانه انما يتم لو كان عبارة
الحديث بحمد الله واما اذا كان بالحمد لله على ما سمعنا من الاستاذين فلا يتم الاشتغال
الا بذكر العبارة بعينها اقول لا يخفى ان ليس المراد بالحمد لله هذا اللفظ خاصة
بل يؤدي مؤداه والا لم يكن المبتدي باحمد الله وغيره مبتديا بالحمد لله
وممتثلا مع انه خلاف المقرر عند الكل على انك قد سمعت اختلاف
الروايات فوجه الجمع انه يحمل في كلها على اظهار صفات الكمال قيل انما
المامور به في الحديثين هو الابتداء دون التعقيب فلا يتحقق الامتثال
به اقول ان اراد بقوله ان المامور به الابتداء مطلق الابتداء سواء كان
في ضمن التعقيب اولا فلا شك يستلزم الامتثال لهذا المعنى وان اراد الابتداء بشرط
عدم التعقيب فهو بالثاني ممتنع ولذا قيل ان الامر بالابتداء بهما
بالتعقيب اذ لا يتحقق الابتداء الذكري بهما بدون التعقيب **قوله** وما يتوهم
من تعارضهما وجه التعارض ان البدء والابتداء معناه التصدير ومعنى
بداءة الكتاب بكذا جعله في اوله بناء على ان الجار والمجرور وقع موقع

المفعول

المفعول به ومعلوم لا يتصور بالامرين فالعمل باحد الحديثين يفوت العمل بالاخر
فمدفوع **قوله** اما بحمل الابتداء على العرفي والاخر يعني ان المراد بالابتداء في
الحديثين العرفي وهو ذكر الشيء قبل المقصود وهذا امر ممتد يمكن الابتداء
بهذا المعنى بامور متعددة من التسمية والتحميد وغيرهما وهذا المعنى يتحقق
في ضمن الابتداء الحقيقي وقد يتحقق في ضمن الاضافي ولا حاجة الى ما قال
الفاضل الجلبي من ان المراد حمل الابتداء الواقع في حديث الحمد على العرفي اذ هو
تخصيص لا فائدة بعيد عن عبارة المحشي اذ المناسب ح ان يقول اما بحمل الابتداء
في احدهما على الحقيقي وفي الاخر على العرفي او الاضافي **قوله** او بحمل احدهما
على الحقيقي المراد بالابتداء الحقيقي ما يكون بالنسبة الى البعض على قياس معنى
القصر الحقيقي والاضافي فلا يرد ما قيل ان نحو الابتداء الحقيقي انما يكون باول
اجزاء البسملة اذ الابتداء الحقيقي بالمعنى المذكور لا ينافي ان يكون بعض
اجزائهما متصفا بالتقديم على البعض كما ان اتصاف القرآن بكونه في اعلى
مرتبة البلاغة بالنسبة الى ما سواه لا ينافي ان يكون بعض سوره
ابلغ من بعض **قوله** وكذا ان تجعل الباء للاستعانة الى اخره يعني ان المراد
بالابتداء في كلا الحديثين الابتداء الحقيقي والباء في قوله بسم الله وبحمد الله
ليس صلة للابتداء بل هو للاستعانة فيصير المعنى ان كل امر ذي بال
لم يبدأ ذلك الامر بالاستعانة التسمية والتحميد يكون اجزم واقطع واخفى
في انه يمكن الاستعانة في امر بامور اخر لكن يلزم ان لا يكون شيء من
الحمد والبسملة جزءا من المبتدا اذ لا يجوز الاستعانة في الشيء بجزئه اذ لا
يكون جزء الشيء آلة ويمكن ان [illegible] ان يلتزم ذلك ومن ادعى بجزئيته
فعليه البيان ويلزم ترك التأدب باسم الله بجعله آلة لكن قال

السيد الشريف قدس سره في حواشي الكشاف فان كون اسم الله تعالى آلة
ليس الا باعتبار انه يتوسل اليه ببركته فقد رجع الى معنى التبرك وقد رجع
الاستعانة بانه يدل على ان الفعل بدون اسم الله كالا فعل فهو اولى من
هذه الحيثية من الحمل على التلبس قيل فيه نظر لان الكلام في ان الابتداء
مستعينا بامرين في الابتداء مستعينا بامر آخر وانه لم يكن بين الا
ستعانتين تنافيا وههنا كذلك لان الابتداء مستعينا بالتسمية يوجد
في آن التلفظ بالتسمية دون الابتداء مستعينا بالتحميد وبالعكس اقول
لا نم ان الابتداء بشيء باستعانة التسمية يوجد في آن التلفظ بها
فان الاستعانة بها تبقى وتستمر الى تمام امر المشروع فيه وكذا الحال في
الاستعانة بالتحميد اذ ليس الاستعانة بهما الا الاستعانة بالتبرك الحاصل
بذكرهما وهو باق من اول المشروع فيه الى آخره ولو كان الاستعانة في آن
التلفظ فقط يلزم ان لا يكون الامر الذي شرع فيه متصلا بذكر البسملة مستعينا
بها لعدم وجود التلفظ بالتسمية وقت الشروع في ذلك الامر نعم هذا
الاعتراض جار على تقدير الملابسة على ما يأتي مع دفعه ولعل منشأ الا
عتراض توهم ان الاستعانة بهما مثل الاستعانة بالآلات الصناعية
حيث ينقطع الاستعانة بها عند تركها واجاب المحشي المدقق بان
معنى الابتداء مستعينا بالتسمية والتحميد الابتداء حال كون المبتدئ بحيث
كان وقع عند الاستعانة بهما لعدم تخلل ثالث بين الابتداء
وذكرهما قوله او للملابسة الى آخره اي يجوز ان يكون الباء في الحديثين
للملابسة والابتداء محمول في كليهما على الحقيقة فيكون المعنى كل امر
ذي بال لم يبدأ ملتبسا باسم الله وحمده يكون اجزم واقطع اي

لو بدأ

لو بدأ ذلك الامر ولا يكون ذلك الشخص او ذلك الامر ملتبسا حين الابتداء بهما
يكون اجزم واقطع قوله ولا يخفى ان الملابسة الى آخره دفع لاعتراض مقدر
وهو انه يقال ان التلبس بهما حين الابتداء محال لان التلبس بهما لا يتصور
الا بذكرهما وذكرهما معا محال فلو ابتدأ حين ذكر التسمية والتلبس به لا يكون
ملتبسا بالتحميد وبالعكس لا يكون ملتبسا بالتسمية وحاصل الدفع ان الملا
بسة معناها الملاصقة والاتصال وهو عام شامل الملاصقة بالشيء
على وجه الجزئية بان يكون ذلك الشيء جزء ذلك الامر ويشمل الملاصقة بان يذكر
الشيء قبل ذلك الامر بدون تخلل زمان متوسط بينهما فيجوز ان يجعل الحمد جزءا
من الكتاب ويذكر التسمية قبل الحمد ملاصقا بها بلا توسط زمان بينهما فيكون
آن الابتداء آن تلبس المبتدئ بهما اما التلبس بالحمد فظاهر لان الابتداء
بعينه آن التلبس بالتحميد لان ابتداء الامر بعينه ابتداء التحميد لكونه جزءا
منه واما بالتسمية فلكونه مذكورا قبله بلا توسط زمان ولم يرد المحشي بكون
ان التلبس بهما آن آن الابتداء آن المصاحبة والمقارنة بهما حتى يرد عليه
ان كل واحد من التسمية والتحميد زماني لا يمكن اجتماعهما في زمان واحد والتلبس
باحدهما قبل التلبس بالآخر فكيف يتصور مقارنتهما ومصاحبتهما في
آن واحد قال المحشي المدقق فيه ان كون الملابسة التي هي معنى الباء بمعنى الا
تصال محل بحث مع ان الظاهر ان المقصود من الحديث على تقدير الملابسة ملا
بسة المبتدئ او المبتدأ بهما لا ملابسة الابتداء بهما اقول ذكر الشيخ المحقق
جلال الدين السيوطي قال اصحابنا الملابسة نوعان احدهما الباء التي يصل
الفعل الى مفعولها الا بها نحو مررت بزيد لما التصق المرور بمكان يقرب به

زيد جعل كانه ملتصقا بزيد والآخر الباء التي تدخل على المفعول المنتصب بفعله
اذا كانت تفيد مباشرة الفعل المفعول نحو امسكت بزيد لا صل امسكت زيدا
فادخل الباء ليعلموا ان امساكك اياه كان بمباشرة منك بخلاف نحو امسكت زيدا
بدون الباء فانه يطلق على المنع من التصرف بوجه من غير مباشرة انتهى فعلم
ان باء الملابسة تستعمل بمعنى الاتصال بلا فصل كما في مررت بزيد وبمعنى المقا
رنة والمباشرة بدخولها كما في امسكت بزيد فاندفع ما اورده بعض الفضلاء
ان باء الملابسة تستدعي صدور الفعل عن فاعل الفعل الذي هو في
حيزه وتعلقه بمفعول حال تلبسه بمجرورها ومن البين المكشوف ان ذلك
يأبى عن وقوع الابتداء بالمجرور على وجه الجزئية فان الجزئية من المبتدى غير
منافية كما علمت في امسكت بزيد من ان المجرور غير الممسوك والجزئية من
الابتداء غير لازم واما ما ذكر بقوله مع ان الظاهر اه ففي قوله قد سمعت ان
المراد ان تلبس المبتدي لا ان تلبس الابتداء مع ان المبتدي والمبتداء
ملابس بالابتداء او الابتداء ملابس بهما فكانا ملابسين بهما وعلم
ان ما ذكره المحشي انما هو على تقدير ان يراد الملابسة الحقيقية اما اذا
حمل على ملابسة التبرك بهما كما هو المقصود فلا حاجة الى جعل احدهما
جزءا كما لا يخفى ثم اعلم ان وجه الملابسة انما يجري فيما اذا كان المستدل
ان يكون احدهما جزءا منه ولا يجري في نحو الذبح والاكل وما قيل ان التلبس
على وجه الجزئية يفوت ما هو المقصود من حمل الباء على الملابسة اعني
التبرك كلمة الله في تمام التصنيف ففيه ان المحشي لم يعين جزئية
التسمية بل يجب ان لا يجعل جزءا لئلا يفوت التعقيب المجمع عليه

على ان استلزام الجزئية للفوت المذكور محل تردد اذ ليس التلبس بهما الا
التبرك والتيمن بهما ولا منافي في هذا الجزئية والخروج قال المحشي المدقق
معنى كون الابتداء ملابسا بهما ان الابتداء حال كون المبتدي بحيث كان
وقع الملابسة بهما وان كان قبل الابتداء انتهى ولا يخفى ان قوله يوهم وقوع
الابتداء بالشيء اه يأبى عن هذا التوجيه فانه يدل على ان الاتصال قسم
من الملابسة ويمكن ان يوجه كلام المحشي ويكون المراد بالتلبس هو
المصاحبة بان المراد بقوله ان الابتداء آن التلبس بهما آن زمان الابتداء
زمان التلبس بالتسمية ملاصقا للآن الذي هو آن التلبس بالحروف الاخير
من التسمية فتكون الزمان الذي فيه الابتداء هو الزمان المركب من ذينك الآنين
وهو بعينه زمان التلبس بهما كما لا يخفى لكن قوله يوهم اه يأبى عن هذا
التوجيه ايضا قوله الظاهر ان الباء صلة التوحيد يعني ان الباء في قوله بجلال
ذاته لا يصلح معنى التوحيد والجار والمجرور ظرف لغو سواء كان الباء
للظرفية كما يشعر به عبارة المحشي او للالصاق مأخوذ من وصلت
الشيء اذا ربطته بآخر وهذا هو الظاهر لانه لا يحتاج الى التكلف الذي
يحتاج اليه حين الملابسة لان معنى التوحد المتعدي بالباء الانفراد
والاستقلال بمدخولها يقال توحد بزيد اي استقل وتفرد به فمعنى التوحد
بجلال الذات المنفرد الذات بمعنى عدم شركة الغير فيه والاستقلال من غير
ملاحظة الثبوت بدون صنع او الكمال وان امكن اعتبارهما لانه
خلاف الاستعمال كما نقل عنه ولا يقصد فيه معنى الكمال ولا عدم مدخل
الغير في ثبوت الوحدة بالذات بل مجرد الاستقلال وان امكن
اعتبارهما قوله او الذات الجليلة على نهج حصول الصورة اي يكون

بهما لان الابتداء الذي هو بعينه آن التلبس

اضافة الجلال الى الذات اضافة الصفة الى الموصوف كما في حصول الصورة كما نقل
عنه فعلى هذا فيه رد على المعتزلة حيث قالوا ان ذات الواجب وذوات
الممكنات متشاركة في تمام الماهية انتهى قال بعض الافاضل هذا الرد يتم لو
كان المراد بالذات في قوله والذات الجليلة الماهية الكلية لكنها لو كان المراد بالذات
في قوله والذات ما يقابل الصفة اعني الماهية الشخصية القائمة
بذاتها فلا قوله لا معنى لكون وصفه تعالى بالتوحيد فيه اذ كل احد متفرد بذاته
الشخصية فتعين ان يكون المراد الماهية الكلية ويتم الرد فتأمل قوله يحتمل ان
يكون للملابسة اي يكون لملابسة فاعل الفعل بمدخول الباء حال قيامه به لا
لايصاله اليه والجار والمجرور ظرف مستقر حال عن ضمير المتوحد فمعنى
التوحيد بجلال الذات المتصف بالوحدة حال كونه متلبسا بجلال
الذات وبما ذكرنا ظهر ان معنى الصلة ايصال الفعل الى مدخول الباء
ومعنى الملابسة تلبس فاعله به وانه على الاول ظرف لغو وعلى الثاني
ظرف مستقر ظهر وجه التقابل بين التوجيهين واندفع ما قال الفاضل
المحشي من انه بقي ههنا بحث وهو ان الباء لما جعلت للملابسة ينبغي ان
يكون للملابسة سواء جعلت صلة للمتوحد او لم يجعل فلا يحسن جعلها
للملابسة قسيما لكونها صلة وانما قلنا ينبغي ان يكون للملابسة لان
الباء لها معان في علم النحو والمناسب هنا هو معنى الالصاق ومعنى الظرفية
وظاهر ان معنى الملابسة من قبيل معنى الالصاق حتى لم يجعلوا ذلك
معنى مغايرا للالصاق قوله فح اي حين اذ كان الباء للملابسة لابد لاختيار
صيغة التفعل من نكتة لان كلام البليغ فصيغة التفعل اعني
التوحد اما بمعنى الصيرورة بدون الصنع كما في قولهم تحجر الطين

اى صار

اي صار حجرا بلا جعل ومن خارج منه الغير بحسب الظاهر ومعنى الصيرورة ان كان
هو الكون والاتصاف فلا اشكال في اتصافه تعالى به وان كان هو الكون مع
الانتقال فلا بد من تجريده عنه لاستحالته على الله تعالى ففي اختيار صيغة
المتوحد على الوحدات اشارة الى ان اتصافه بالوحدة من ذاته ليس للغير
من خارج فيه بخلاف الواحد قوله واما للتكلف اي اما ان يكون صيغة التفعل
على تقدير الملابسة للتكلف كما في قولهم توزع فلان اي اختاره على
كلفة ومشقة لا بمحض طبع وهذا محال في ذاته تعالى فوجب ان يحمل على لازمه
اعني الكمال لما ان الفعل الذي يحصل بالكلفة يكون على وجه الكمال ففي
اختيار المتوحد على الوحدات اشارة الى اتصافه بالوحدة الكاملة
بخلاف الواحد فانه غير مشعر به نقل عنه المعنى الاول من فروع التكلف
ولهذا لم يعده ارباب اللغة بمعنى مستقل وانما قابل ههنا لان فيه خصوصية
زائدة ليست في اصل التكلف انتهى فيه دفع لما قيل ان الصيرورة ليس
معنى التفعل حقيقة عند ارباب اللغة فينبغي ان يقتصر على التكلف
ولعل وجه التفريع ان الفعل الذي يكون على وجه الكلفة والمشقة يلزمه
صيرورة الفاعل من حال الى حال فاستعمل صيغة التكلف في الصيرورة
مطلقا وهو الاغلب في استعماله على ما ذكره الشيخ الرضي في شرح الشافية
ولذا قدم المحشي هذا التوجيه لكن اعتبر معها منها خصوصية كونه بدون
صنع وهذه ليست متحققة في اصل التكلف بل يكون بالصنع قطعا
فلهذا صحت المقابلة بينهما وبما ذكرناه اندفع ما قال المحشي المدقق
فيه ان كون المعنى الاول من فروع التكلف محل بحث قوله فمعنى المتوحد
بجلال الذات الاتصاف بالوحدة الذاتية اي على تقدير ان يكون للملابسة

وصفة التوحد للصيرورة اعني الكون معنى التوحد الى المتصف بالوحدة
التي منشأها الذات مع ملابسة جلال الذات وعلى تقدير ان يكون للتكلف
اعني الكمال معناه المتصف بالوحدة الكاملة وعلى الوحدة في الذات والصفات
بلا مدخلية الغير مع ملابسة جلال الذات نقل عنه وعلى تقدير حمله على
الكمال يحمل الباء السببية انتهى وفيه لان الجلال عبارة عن الصفات
السلبية وبه كمال الوحدة واما على تقدير حمله على الكون فلا يصح لانه يلزم
ان يكون بجلال الذات مدخل في الاتصاف بالوحدة الذاتية فيلزم ان لا يكون
ذاتية وكذا لا يصح عطف الكمال عليه هذا نهاية تحرير كلام المحشي موافقا
لظاهر عبارته وحواشيه قال الفاضل الجلبي في توجيه ان معنى قوله فتح اي حين
اذا تقرر انه يجوز ان يكون الباء صلة او للملابسة فاعلم ان صيغة
التفعل بحسب اللغة اما للصيرورة مع الصنع نحو قطمته فتقطع او
بدون الصنع نحو تحجر الطين واما للتكلف ولما استحال حمل صيغة التفعل
في شانه تعالى على الحقيقة اللغوية سواء كانت صيرورة او تكلفا
وجب التجوز عنها بان يحمل على الكمال كما في التكبر ونحوه فان الصيغة
التفعل فيه للكمال دون الصيرورة والتكلف اما استحالة الصيرورة
مع الصنع والتكلف فظاهر واما الصيرورة بدون الصنع فلانه ان
يريد معناها الحقيقي اي الكون بطريق الانتقال كالحجر والتولد فهو
ايضا ظاهر واما اذا اريد مطلق الكون فلان الصيرورة لا تستعمل في
اللغة الا على الحوادث فلا يجوز اطلاق صيغة التفعل بمعنى الصيرورة
والتكلف على الله تعالى واذا كان صيغة التفعل في شانه تعالى محمولة
على الكمال فمعنى التوحد بجلال الذات على تقدير ان تكون الباء صلة

الاتصاف

الاتصاف بالوحدة الذاتية الكاملة غاية الكمال اي اتصافا كاملا غاية الكمال
وعدم شركة الغير في جلال ذاته او ذاته الجليلة او الاتصاف بالوحدة الكاملة
مع ملابسة جلال الذات على تقدير ان تكون للملابسة انتهى اقول لا يخفى
انه تكلف محض لوجوه اما اولا فلانه لا وجه لظهور كون الباء صلة
المتوحد لانه على كلا التقديرين يحتاج الى حمل صيغة التوحد على الكمال
واما ثانيا فلان قوله فتح يأبى عنه اباه فلا يخفى على ذوي الفطانة اذ
المناسب ان يقول وصيغة التفعل بدون التفريع واما ثالثا فلان قوله بدون
صنع مع تقويته بقوله قوله كقولهم تحجر الطين الى الآخر قوله ومنه الكون والمتولد
يصير مستدركا اذ يكفي ح ان يقول وصيغة التفعل اما للصيرورة واما
للتكلف بل محال على هذا التقدير لانا لا نسلم ان صيغة التفعل بحسب
الاستعمال منحصر في الصيرورة بدون صنع وفي التكلف بل هو مستعمل
للصيرورة مع الصنع بل لمعان اخر ايضا فتقييده بقوله بدون الصنع
مع تأييده اذ لا دليل على انه اراد ان صيغة التوحد محمولة في شانه تعالى
على الصيرورة بدون صنع كما لا يخفى على من له اطلاع باسلوب الكلام
واما رابعا فلانه لا مناسبة بين الصيرورة والكمال حتى يحمل في شانه
تعالى عليه واما خامسا فلانه اذا كان قوله الاتصاف بالوحدة الذاتية
اشارة الى معنى التوحد على ان يكون الباء صلة يكون ما سبق من قوله
فمعنى التوحد بجلال الذات عدم شركة الغير في جلال الذات او الذات
الجليلة مستدركا على حمل قوله الاتصاف بالوحدة الذاتية على ذلك
التقدير تكلف بارد غاية البرودة ثم قال واما حملها تجوزا على الكون
المطلق فهو ان جاز ايضا لكن حملها على الكمال اولى وفيه ان يحملها

على الكون المطلق ليس باعتبار التجوز بل بتجريده عن بعض المعاني فيكون
حقيقة قاصرة وليت شعري ما وجه اولوية الحمل على الكمال مع ان
مؤداهما واحد اذ المعنى على تقدير الحمل على الكون المطلق المتصف بالوحدة
التي ليس للغير مدخل فيه بل منشاها ذاته وعلى تقدير الكمال المتصف بالوحدة
الكاملة وهي التي تكون في الذات والصفات ولا يكون للغير مدخل فيه في الاتصاف
بهما بل الحمل على الكون اولى لانه عمل بالحقيقة القاصرة بخلاف الكمال
وانه مجاز بذكر الملزوم وارادة اللازم قوله الاول كون الضمير اه
اعلم ان الاحتمالات ههنا اربعة لان ضمير حججه اما ان يكون الى الله
او النبي عم وعلى كلا التقديرين اما ان يكون اضافة الساطع الى الحجج
بمعنى من او اضافة الصفة الى الموصوف فعلى تقدير كون الضمير لله
يفيد ان آية نبينا اعظم من آية سائر الانبياء اذ يصير المعنى المؤيد بساطع
من بين جميع حجج الله تعالى اي المعجزات الدالة على صدق الانبياء فان الحجة
انما قال باعتبار الغلبة على الخصم او المؤيد بجميع حججه الساطعة بينا على
ان الجمع المضاف يفيد الاستغراق على ما تقرر في الاصول فلو كان
غير نبينا مؤيدا بالحجة الساطعة لم يكن نبينا مؤيدا بالساطع من
جميع الحجج او بجميع الحجج الساطعة لكن عبارة المحشي ناظرة الى التقدير
الاول اعني كون الضمير راجعا الى الله تعالى واضافة الساطع الى الحجج
بمعنى من حيث قال ليفيد ان آية نبينا ولم يقل آيات نبينا وعلى
تقدير ان يكون الضمير لمحمد عم ينبغي ان يحمل اضافة الساطع
الى الحجج على اضافة الصفة الى الموصوف ليفيد التمدح بان
نبينا مؤيد بحججه جميعها الساطعة بخلاف ما اذا كانت بمعنى من

فانه

فانه يخلو عن هذا التمدح اذ يصير المعنى المؤيد بساطع من جميع الحجج
التي اظهرت على ايديهم بل لا مدح فيه اذ سائر الانبياء اما مؤيد بحجة ساطعة
عن جميع او حججهم متساوية فيلزم تساويهم معه فضلهم عليه
ولذلك فرع المحشي على تقدير كون الضمير لمحمد عم قوله بساطع حججه
من قبيل اخلاق ثياب وبما ذكرنا اندفع ما قيل انه على تقدير ان يكون
الضمير لله اه افادته ان آية نبينا اعظم من آيات سائر الانبياء
انما يتم اذا كان في العبارة اشعار بان سائر الانبياء لم يؤيدوا با
مثال هذه البراهين في السطوع والظاهر انها غير مشعرة لانه اذا كان
الجمع المضاف للاستغراق كما هو الاكثر فاشعار العبارة فيه بها
ظاهر لان المتبادر من الساطع من بين جميع الحجج ان يكون سطوعه
بالنسبة الى كلها كما يقال هذا الشجر مرتفع من بين الاشجار اي
بالنسبة الى كلها نعم انها لا تدل بطريق القطع لكن المقام خطابي
يكفي فيه الظن قال المحشي المدقق في توجيه قوله ليفيد ان آية نبينا
اعظم من آيات سائر الانبياء على ان المراد بافراد الحجج التي جمعت اليها
حجة كل واحد من الانبياء بان يكون حجج هذا النبي او جميع حجج نبي آخر فردا
آخر وهكذا فكانه قال بساطع جميع حجج الله تعالى اكرم بها الانبياء
وليس المراد كل واحد من حجج الله تعالى مطلقا ولا كل واحد واحد من
حجج الانبياء كذلك والا لصار المعنى المؤيد بساطع جميع حجج الله
تعالى وان كان بعضها حجة نفسه و لا يفيد سطوع جميع
حجته بل سطوع بعضها والمقصود هو الاول على ما نقل عنه في الحا
شية على قوله فساطع حججه من قبيل اخلاق ثياب من قوله فالمعنى

هي بالنسبة ٧ هي بالعكس

وعلى ان الاضافة للاستغراق واللام نفس
اعظمية آية نبينا على آيات سائر
الانبياء على ما لا يخفى ص

واحد حج

الحجج الساطعة فيدل على سطوع حججه اقول لا يخفى انه لا حاجة الى اعتبار
جميع حجج نبي حجة واحدة وجعلها فردا من الحجج التي جمعت بالقياس اليها
بل الظاهر ان المراد كل واحد من حجج الله تعالى التي جاء الانبياء بها وعدم افادته
ح سطوع جميع حجج نبينا فلا يضر لان المقصود التمدح واظهار
شرف مرتبته على سائر الانبياء وهو حاصل لان حجته ساطعة على جميع
الحجج وان كان بعض تلك الحجج حجة نفسه بخلاف حجج سائر الانبياء
ويدل على ذلك قوله يفيد ان اية الحج بافراد لفظ الآية وما نقله في الحاشية
عن قوله فاطع حججه انما هو على تقدير ان يكون الضمير لمحمد عم فانه ح
لو لم يجعل من قبيل اضافة الصفة الى الموصوف لا يفيد التمدح
واظهار شرفه على سائر الانبياء على ما قررنا فتامل قوله اما على توهم
اما او على تقديرها الى آخره الفرق بين توهم اما وتقديرها ان معنى
التوهم حكم العقل بواسطة الوهم انها مذكورة في النظم لاعتياده بها بواسطة
في امثال هذا المقام فيكون حكما كاذبا ومعنى التقدير انها مقدرة
فيه ويجعل في الاحكام كالمذكورة فهو حكم يطابق للواقع وبالجملة
كلا الوجهين ذكرهما السيد قدس سره وتبعه ميرزاجان بعده
لكن الشيخ الرضي صرح بان تقدير اما مشروط بكون ما بعد الفاء امرا
او نهيا وما قبلها منصوبا به كقوله تعالى وربك فكبر والاولى ان
اتيان الفاء لاجراء الظرف مجرى الشرط كما ذكره الشيخ الرضي في قوله
تعالى واذ لم يهتدوا به فسيقولون هذا قوله بطريق تعويض الواو
متعلق بالتقدير اذ لا يجوز الجمع بينها وبين اما لانها في اوائل
الكتب اما من الاقتضاب او الخطاب كما هو المشهور فكلاهما

فصل

يقتضيان

يقتضيان الانقطاع عما قبله واما على تقدير التوهم قالوا واما لعطف الجملة
على الجملة بناء على ان هذه الجملة لانشاء مدح العلم والمختص او على ان
جملة الحمد والصلوة اخبارية لان الاخبار بالحمد يستلزم الحمد والصلوة
يدل على التعظيم واما لعطف القصة على القصة والجامع ان الاول تمهيد
للتاليف وهذا بيان لسببه والظرف معمول اقول المفهوم من السابق
قوله كما وقع في عبارة المفتاح حيث قال واما بعد فان خلاصة الا
صلين ذكر بعض المحققين انه اذا قصد ضبط الاجمال بعد التفصيل
يكون بمنزلة ان يقول بان الجملة فيجوز الجمع بينها وبين الواو وفائدتها
تاكيد مضمون الكلام وما وقع في المفتاح من هذا القبيل يؤيده قوله
خلاصة واما اذا كان من الاقتضاب او فصل الخطاب كما فيما نحن فيه
فلا يجوز قوله القواعد جمع قاعدة وهي الاساس الى آخره يعني ان
القاعدة ههنا بالمعنى اللغوي لا الاصطلاحي اعني القضية الكلية المنطبقة
على احكام الجزئيات قوله لان العقايد آه حاصله ان العقايد سواء
كان العقل كافيا في اثباتها ولا يتوقف اثباتها على الشرع كمسئلة وجود
الواجب وعلمه وقدرته وكلامه وارادته او لا يكون كمسئلة الحشر واحوال
الجنة فان ثبوت امثال هذه انما هو بالشرع يجب ان يؤخذ جميع
تلك العقايد من الكتاب والسنة ليعتد بها ويعتمد عليها والا كانت
هي كمسائل الحكمة العقلية الصرفة التي لا تصلح للاعتداد اذ كثيرا ما يحكم
العقل بمقتضيات الوهم التي يجب تنزيه الله تعالى عنها فيها واذا كانت من
حيث الاعتداد موقوفة على الكتاب والسنة يكون الكتاب والسنة
اساسا لها والحال ان ثبوت الكتاب والسنة يتوقف على المسائل

الكلامية من كون الواجب موجودا وقادرا ومريدا وعالما ومرسل المرسل ومصدقا
لهم اذ لو لم يثبت كل منها لم يثبت الكتاب والسنة كما لا يخفى فيكون الكلام — لم لا
اساس الكتاب والسنة الذين هما اساسا للعقايد الاسلامية نقل عنه
فان قلت اولا العقايد من الكلام وكون الكلام اساس اساسها يقتضي كون الشيء
اساس نفسه اذ لا يتوقف الكتاب الا على المسائل الاعتقادية وثانيا ان الكلام
اساس العقايد لان اساس الاساس اساس والكتاب اساس الكلام لان العقايد
من الكلام فاساسها اساسه فالكتاب اساس اساس العقايد فالقرينة الثانية — الثانية
تشتمل الكتاب مثل الاولى قلت اولا الحصر المذكور ممنوع وان سلم فالعقايد — الاولى
بحسب اعتقادها يتوقف على الكتاب المتوقف على العقايد بحسب ذاتها وثانيا
ان المتبادر من اساس الشيء هو الاساس بالذات وان سلم فاساس النفس
ما يتوقف هو عليه لا بعض مسائله وان سلم فاساس الكتاب هو ذات العقايد
والكتاب انما هو اساس العقايد من حيث الاعتقاد فلا يكون اساسها لا اساسها
من حيث هو اساس فليتامل انتهى فما ذكره اولا ابطال للتوجيه المذكور
بكونه اساس الاساس بانه يستلزم اساسية الشيء لنفسه لان جميع
العقايد على ما ذكرتم يتوقف على الكتاب وهو لا يتوقف الا على المسائل الا
عتقادية فلا بد ان يراد بالمسائل التي جعلتموها اساسا له تلك المسائل
الاعتقادية فيلزم ان يكون بعض العقايد اساسا بجميعها وجملتها
ذلك البعض فيلزم اساسية الشيء لنفسه ولا يخفى ان قوله العقايد من
الكلام كما لا يحتاج اليه اللهم الا ان يقال المقصود الاشارة الى انه كما يلزم
اساسية العقايد لنفسها يلزم اساسية الكلام لنفسه وذلك لان العقايد
من الكلام فاساسها اساسه فالكتاب اساس الكلام والكلام اساس له

فيكون

فيكون الكلام اساسا لنفسه وما ذكره ثانيا منع لافادة القرينة الثانية للترقي
وحاصله ان الكلام اساس العقايد لانه اساس الكتاب الذي هو اساس
العقايد واساس الاساس اساس والكتاب اساس الكلام لان العقايد من الكلام فا
ساسها اساسه فالكتاب اساس العقايد والقرينة الثانية في اشتمالها الكتاب والسنة
كالاولى فلا يفيد الترقي في المدح واجاب اولا عن الاعتراض الاول بان الحصر المستفاد
من قوله اذ لا يتوقف ممنوع اذ يتوقف على مبادي تلك المسائل وعلى مباحث النظر
ايضا فالمراد بالمسائل الكلامية مبادي تلك المسائل او مباحث النظر فلا
يلزم اساسية الشيء لنفسه لكن لما كان في منع الحصر المذكور نوع مكابرة
اذ ثبوت الكتاب والسنة انما يتوقف بالذات على ثبوت الواجب وقدرته
وارادته وكلامه على ما سيجيء واما على مباديها فانما هو بالواسطة فجعل الكلام
اساس الاساس باعتبار مباديها دون نفسها تحكم وكذا جعله اساسها
باعتبار مباحث النظر يستلزم ان يكون المنطق واصول الفقه اساس اساس
العقايد لما ان مباحث النظر جزء منه على ان في توقف الكتاب على مباحث النظر
نظر قال ولو سلم الى آخره اي ولو سلم الحصر المذكور فنقول الفرق باعتبار متحقق
لان العقايد من حيث الاعتقاد يتوقف على الكتاب والكتاب يتوقف عليها من
حيث الذات ولا استحالة فيه قال الفاضل المحشي في توجيه منع الحصر لا نسلم
ان الكتاب لا يتوقف الا على المسائل الاعتقادية لم لا يجوز ان يثبت الكتاب
باعجازه بسبب بلاغته الظاهرة لاهل البلاغة انتهى اقول توجيه
المنع بهذا الطريق يضر الموجه لانه ح لا يتوقف الكتاب على المسائل الكلامية
اصلا فلا يكون اساس اساس العقايد على ان الاعجاز بسبب البلاغة
انما يدل على انه خارج من طوق البشر واما كونه من الله فموقوف على ثبوت

من حيث ذاتها فاللازم توقف العقايد
من حيث الاعتقاد على نفسها

انه موجود قادر وعربي متكلم وسيجي التفصيل هذا واجاب ثانيا عن الاعتراض
الثاني بمنع المقدمة الاولى اعني قوله الكلام اساس العقايد بسند ان المتبادر
من الاساس ما يكون اساسا بالذات والكلام ليس اساس العقايد بالذات
بل بواسطة وبمنع المقدمة الثانية اعني قوله الكتاب اساس الكلام بسند ان
اساس الفن ما يتوقف كله عليه لا بعض مسائله والا لزم ان يكون المنطق
اساس الكلام بل علوم العربية لانه يتوقف بعض مسائله عليها بل الكلام
اساس نفسه لتوقف بعض مسائله على بعض آخر منه ولئن سلم كلتا المقدمتين
فاساس الكتاب هو نفس العقايد والكتاب انما هو اساس العقايد من حيث الاعتقاد
فلا يكون الكتاب اساسا لاساس العقايد من حيث هو اساس وفيه ان معنى
الاساسية هو التوقف من اي جهة كانت فاعتبار قيد الحيثية ليس بواجب
في كونه اساس الاساس ولعله اراد بقوله فليتامل **قوله** ففي هذه القرينة ترقي
في المدح تفريع على ما سبق يعني ترقي اذا كان المراد بالقواعد الكتاب والسنة
ففي هذه ترقي في مدح الكلام ليس في قوله موضوع علم الشرايع والاحكام لان
القرينة الاولى شاملة للكتاب والسنة لكونهما ايضا مبنى الاحكام الشرعية
العلمية بل لكونهما مبنى لها بالذات لاستنباطها منها وكون الكلام مبنى لها با
عتبار توقفهما عليه بخلاف الثانية فانها غير شاملة للكتاب والسنة اذ
لا يصدق عليهما اساس اساس العقايد الاسلام قال الفاضل المدقق وفيه
ان قوله هو علم التوحيد بالضمير الدال على الحصر يدل على ان الاولى يختص بعلم التوحيد
والصفات غير متناولة للكتاب والسنة وان كان على سبيل الادعاء فلا
يناسب ملاحظة الترقي بالوجه المذكور في القرينة انتهى ولا يخفى ان هذا
الاعتراض انما يرد لو تقدم الاخبار على العطف فيكون القصر بالنسبة الى

كل من الفريقين اما لو كان العطف مقدما على الاخبار فيكون القصر بالنسبة الى مجموع
القرينتين ولا شك انه قصر حقيقي وليس غير الكلام متصفا بمجموع ما في القرينتين
قوله ويمكن ان يقال الخ يعني ان المراد بالقواعد الادلة التفصيلية وهي الادلة
العقلية والنقلية المذكورة في بيان تلك العقايد على التفصيل والكلام اساس تلك
الادلة بناء على ان الاستدلال بها لتلك العقايد وصحتها وفسادها يعرف بالكلام لان
مباحث النظر جزء منه على ما اختاره المتاخرون فيكون اساس اساس العقايد
قال بعض الفضلاء وفيه انه انما يفيد مدح كلام المتاخرين حيث جعلوا مباحث
النظر جزءا منه لا كلام القدماء مع ان المختصر فيه فانه يلزم ان يكون المنطق اساس عقايد
الاسلام وايضا المبين في مباحث النظر انما هو حال عوارض المبادي لا نفسها فيها
واعلى العلوم ما يبين فيها نفسها لا يلزم ان يكون المنطق اعلى منه الا انه لم يقل به
احد وبه صرح قدس سره في حواشي العضدية **قوله** بناء على ان مباحث النظر الى
آخره الاولى ان يقال بناء على ان اثبات تلك الادلة واقامة الدلائل عليهما انما هو في الكلام
حتى لا يرد عليه ما سبق والذي يخطر بالبال في توجيه عبارة الشارح وجوان يكون هو
الاظهر ان المراد من القواعد القضايا الكلية التي يتوقف عليها العقايد من مباحث
الامور العامة والجواهر والاعراض والكلام اساس لتلك القواعد لانها يبين فيه با
لدلائل اللفظية والقطعية وللفضلاء في توجيه عبارة الشارح وجوه كثيرة تركناها لما يرد عليها
مخافة الاطناب **قوله** اي علم يعرف فيه تلك المسائل المتعلقة بتوحيد الواجب وصفا
ته قال بعض الافاضل وهو كلام اهل السنة والجماعة لا المعتزلة لانهم نفوا الصفات
فكلامهم على التوحيد الصرف وفيه ان المعتزلة لم ينفوا الصفات بمعنى عدم البحث عنها
حتى يكون كلامهم علم يعرف فيه التوحيد دون الصفات بل نفيهم بمعنى عدم اثباتها
زائدة على الذات فيصدق على كلامهم انه علم متعلق بالتوحيد والصفات لانه يبحث

فيه عن احوال الصفات بانها ليست زائدة على ذات الواجب **قوله** فنسبة الوسم الى
آخره حيث قال الموسوم بالكلام قيل هذا ناظر الى التوجيهين معا بمعنى انه انما
اورد الموسوم بعد قوله علم التوحيد بناء على ان لفظ الكلام كان اشهر
اسمائه الكلام وعندي انه ناظر الى التوجيه الآخر ودفع اعتراض ينشأ منه وهو
انه اذا كان علم التوحيد والصفات لعبادة فلا معنى لنسبة الوسم الى الكلام بل
الواجب ان يقول الموسوم بعلم التوحيد والصفات والكلام فتخصيص الوسم يدل على
انه لم يرد المعنى اللغوي ودفعه المحشي بقوله فنسبة الوسم اه يعني انما نسب الوسم
الى الكلام مع كون كل منهما علما له لاشتهاره به فيكون قوله الموسوم بالكلام
صفة موضحة بمنزلة عطف البيان كما يقال جاءني ابو حفص الموسوم بعمر
قوله من فوائده اشارة الى ان فوائده كثيرة كما ذكر في شرح المواقف **قوله**
فان الشريعة اي الاحكام التي شرع الله تعالى لعباده من الاعتقاديات والعمليات
من حيث انها تطاع لها دين يقال انه اوزله واطاعته ومن حيث انها تكتب
ملة يقال املت الكتاب واملته اي كتبته ففي اضافة النجم الى الملة والدين
اشعار بانه مقتدي اهل العلم والعمل لان الكتابة بشأن العلماء والعمل
شأن الاتقياء وفي تأخير الدين عن الملة اشارة الى ان شرف العلم على العمل
قوله ولا املال يعني الاملاء نقل عنه هذا جواب سؤال مقدر وهو ان يقال
كيف يقال الشريعة من حيث انها تملى ملة والحال ان الملة من المضاعف والاملاء
من الناقص **قوله** سميت الى آخره يعني ان دار السلام مركب اضافي سميت
الجنة به لان اهلها سالم عن الآفات او لانهم مخاطبون بالسلام وعلى
هذين التقديرين يكون لفظ السلام مصدرا ولان السلام من اسماء الله
تعالى اضيف الجنة اليها تشريفا لها كما يقال بيت الله للمسجد الحرام فح

لفظ

بكون لفظ السلام بكون صفة مشبهة **قوله** ومعنى هذا الاسم هو الذي منه السلامة
اي في المبدأ وبه السلام اي في المعاد او معناه ذو السلامة عن جميع النقايص
قوله فوجه التخصيص اه يعني اذا كان السلام من اسماء الله فوجه تخصيص
اضافة الدار الى دون على اسم آخر ظاهر لان معنى الاسم وهو المعطي للسلامة في الجنة دار
السلامة ففي كل منهما معنى السلامة **قوله** كناية عن الاعراض لان المعرض
عن الشيء يطوي كشحه عنه فذكر اللازم الذي هو طي الكشح واراد الملزوم وهو
الاعراض ويجوز ان يكون استعارة تخييلية ترشيحية بان شبه في نفسه المقال
بما له كشح فاثبت الكشح تخييلا ورشح بالطي والمآل واحد **قوله** ولما تعدد
المتبوع نقل عنه هذا جواب سؤال مقدر وهو ان يقال ان الاعراب للتابع يكون
واحدا فلم تعدد الاعراب ههنا فاجاب بقوله ولما تعدد اه وحاصله ان المتبوع
ايضا متعدد معنى فكانه ذكر كلا من المتبوعين على حدة وعقب تابعه
قوله بان الجملة الثانية للانشائية يعني ان الجملة الثانية وهي قوله ونعم
الوكيل جملة انشائية لان افعال المدح وضع للانشائية والجملة الاولى
اعني هو حسبي جملة اخبارية فلا يجوز عطف احديهما على الاخرى بالواو لكمال
الانقطاع وكذا لا يجوز عطفه على حسبي اما على تقدير عدم التأويل فلانه يلزم
عطف الجملة على المفرد وهو غير جائز لما مر واما على تقدير تأويله فيحسبني فلا
نه وان تحصل المناسبة بينهما بان كلا منهما جملة فعلية لكن الاولى خبرية
والثانية انشائية على هذا التقدير ايضا ويرد عليه اه يعني ان الجملة
الاولى وان كانت خبرية صورة لكنها واقعة في محل الدعاء والمقصود
منه انشاء الكفاية لا الاخبار بانه تعالى كاف في نفس الامر وهو ظاهر قال
بعض الفضلاء ينتقل الكلام ح الى عطف على قوله فحاولت وجعله انشاء

والله الهادي ان يجعل ذلك انشاء المدح
نقله الكلام الى عطفه على قوله

ولشرحه بعيد جدا وقوله جملة والله الهادي ليس معطوفا على جملة فحاولت حتى يلزم البعد وهو جملة دعائية والواو فيه اعتراضية كما في قوله ان الثمانين و بلغتها فكانه قيل ان لهم اهد في سبيل الرشاد واعطني العصمة والسداد عدل الى الجملة الاسمية للدلالة على ان الدوام والثبات كما في الحمد لله **قوله** وايضا يجوز عطف القصة على ما بينه السيد الشريف قدس سره نا قلا عن صاحب الكشاف ان يعطف جملة مسوقة لغرض على جملة مسوقة لغرض آخر المناسبة بين الغرضين فكلما كانت اشد كان العطف احسن من غير نظر الى كون الجملة خبرية او انشائية فعلى هذا يشترط في عطف القصة على القصة ان يكون كل من المعطوف والمعطوف عليه جملا متعددة وههنا ليس كذلك ولعل المحشي اراد بعطف القصة على القصة عطف حاصل مضمون احد الجملتين على حاصل مضمون الاخرى من غير نظر الى اللفظ وهذا العطف مما جوزه الشارح في شرح التلخيص في بحث الفصل والوصل ووصفه بالدقة والحسن وايده بما اورده صاحب الكشاف وهو زيد يعاقب بالقيد والازهاق وبشر عمرو بالعفو والاطلاق وان رده السيد الشريف هذا لكن بقي هنا بحث وهو ان الشارح اما رد هذا العطف في عبارة التلخيص ولا يمكن جعل وهو حسبي فيه انشاء ولا يقول صاحبه بعطف القصة على القصة بشيء من المعنيين على ما عليه الشارح في بحث الفصل والوصل منه فلا يتم جواب المحشي من قبله نعم لو كان قصد الشارح رد هذا العطف مطلقا لم نكن ليس كذلك كيف وقد عرفت في شرح الكشاف ووقوعه في القرآن نحو ماويهم جهنم وبئس المهاد **قوله** ورده بعض الفضلاء اه ورد سيد المحققين رد الشارح هذا العطف في حواشيه على شرح التلخيص بانه يجوز عطف

على القصة معنى عطف القصة على القصة

نعم الوكيل على مجموع هو حسبي بان يقدر المبتدأ في المعطوف اما مقدما ليناسب المعطوف عليه اي هو نعم الوكيل فيكون المخصوص مقدما على نحو زيد نعم الرجل على ما صرح به صاحب المفتاح وغيره من ان المخصوص مقدما عليه واما مؤخرا اي نعم الوكيل هو ويكون المخصوص المؤخر مبتدأ على مذهب من يجعل المبتدأ وانما لم يتعرض السيد السند لهذا الاحتمال لانه لا يتم على مذهب من يجعل المخصوص خبر مبتدأ محذوف بخلاف الاحتمال الاول اذ لا خلاف في انه اذا كان مقدما فهو متعين للابتداء لا يخفى عليك ان بعد تقدير المبتدأ لو لم يؤول نعم الوكيل بمقول في حقه ذلك تكون الجملة ايضا انشائية اذ الجملة الاسمية التي خبرها انشائية كما ان التي خبرها فعلية فعلية بحسب المعنى كيف لا ولا فرق بين نعم الرجل زيد وزيد نعم الرجل في ان مدلول كل منهما نسبة غير محتملة للصدق والكذب وبعد التأويل لا يكون المعطوف جملة نعم الوكيل بل جملة متعلق خبرها نعم الوكيل واعتراض المحشي انما هو في عطف نعم الوكيل على انه بعد التأويل يفوت انشاء المدح العام الذي وضع افعال المدح لانشائه ويصير للاخبار بالمدح الخاص وهو انه مقول في حقه نعم الوكيل **قوله** وايضا يجوز عطف نعم الوكيل على حسبي باعتبار تضمنه يحسبني لانه وان كان اخبارا لكن له محل من الاعراب لوقوعه خبرا لهو ويجوز عطف الانشاء على الاخبار الذي له محل من الاعراب فان قلت الموجب لمنع العطف كمال الانقطاع وهو في صورة يكون الاخبار محل من الاعراب فما الوجه في جوازه قلت الوجه ان الجملة التي لها محل من الاعراب واقع موقع المفردات لان نسبتها ليست مقصودة بالذات فلا التفات الى اختلافها بالانشائية والاخبارية بل الجمل في حكم المفردات التي وقعت موقعها فيجوز عطف تلك الجمل على بعض كالمفردات ومن هذا تبين وجه جواز عطف

بين نعم

يجوز ان يجعل ... قال بعض الفضلاء ... انه

بعضها

الجملة التي لها محل من الاعراب على المفرد وبالعكس فح يجوز عطف جملة نعم
الوكيل على حسبي بالتاويل بحسبني لان الجملة لها محل من الاعراب صرح به
السيد السند في حاشية المطول هذا وقد ذكر الشيخ الرضي ان نعم الرجل بمعنى
المفرد وتقديره اي رجل جيد فح لا اشكال في عطفه على حسبي **قوله** ويدل
قطعا اه اي يدل على ان عطف الانشاء على الاخبار الذي له من الاعراب جائز
قوله تعالى قالوا حسبنا الله ونعم الوكيل فنعم الوكيل معطوف على حسبنا الله وهو اخبار
له محل من الاعراب لانه مفعول قالوا **قوله** لان هذه الواو من الحكاية اه
دفع لتوهم انه لم لا يجوز ان يكون مجموع الجملتين مقول قالوا بثبوت الواو
بينهما بان يكون المقول على سبيل الحكاية حسبنا الله ونعم الوكيل فلا يكون
من عطف الانشاء على الاخبار فيما له محل من الاعراب ووجه الدفع ان الواو
من الحكاية من كلام الحاكي اي قالوا حسبنا الله وقالوا نعم الوكيل ولا يجوز
ان يكون من كلام المحكي لانه لا يصلح العطف ح اذ يلزم عطف الانشاء
على الاخبار فيما لا محل له من الاعراب الا بتاويل بعيد وهو ان يقال
تقديره وقلنا نعم الوكيل ومثل هذا التقدير لا يلتفت اليه لعدم انسياق
الذهن اليه ولا دلالة القرينة عليه مع انه لا مناسبة بين مفهومي الجملتين
على وجه يحسن العطف بالواو **قوله** وليس هذا مختصا بما بعد القول
حتى يتوهم ان الجواز المذكور فيما اذا كان بعد القول لان مصحح العطف هو
انه اذا كان للجملة محل من الاعراب يكون بمنزلة المفرد الذي وقع في موقعه
وهو مشترك في جميع المواد ليس مختصا بما بعد القول على ما يهديه
حسن قولنا زيد ابوه عالم وما اجهله فانه جملة الانشاء التعجب عطف على
ابوه عالم وهو خبرية **قوله** ويرد عليه اي على ما قاله بعض الفضلاء من

ان الاية دالة على جواز العطف المذكور قطعا انه يجوز ان يكون الواو من
القول المحكي فيكون مدخول الواو معطوفا على ما قبله بتقدير المبتدا اما مؤخرا لينا
سب المعطوف عليه فان حسبنا خبر والله مبتدا لان الحسب بمعنى المحسب
واضافته الى ضمير المتكلم لفظية والا فالمبتدا والخبر اذا كانا معرفتين
يجب تقديم المبتدا على الخبر في كلام البلغاء بقرينة ذكره في المعطوف
عليه ويجيء حذفه في الاستعمال وانفكاكه واما مقدما وهو رعاية لقرب المرجع
مع ما سبق وبما ذكرنا اندفع ما قاله الفاضل المحشي من ان تقدير المبتدا مقدما تاويل بعيد
اذ المشهور تقدير المخصوص بالمدح مؤخرا وعلى هذا يكون من قبيل عطف
الانشاء على الاخبار واما على تقدير المبتدا في قوله وهو حسبي ونعم الوكيل فليس
ببعيد لان المبتدا مذكور في المعطوف عليه مقدما على الخبر بخلاف حسبنا الله
اذ لم يذكر فيه اسم الله مبتدا مقدما على الخبر لان التاويل المذكور انما يكون بعيدا
اذا لم يكن قرب المرجع داعيا الى تقديره مقدما كما كان تقديمه في المعطوف
عليه قرينة على تقديره في المعطوف مقدما في هو حسبي ونعم الوكيل وعلى تقدير الثاني
خبر لا يكون من عطف الانشاء على الاخبار على احد المذهبين وهو ان المخصوص يكون
المقدر مبتدا وهذا القدر كاف في نفي قطعية دلالته **قوله** ويجوز عطفه اه يعني
يجوز ان يكون الواو من الحكاية ويكون نعم الوكيل معطوفا على حسب الذي هو
خبر مقدم على المبتدا فيكون من عطف الجملة التي لها محل من الاعراب لانه ح
يكون خبرا على المفرد والسيد السند يجوز عطف الجملة على المفرد اذا كان
لها محل من الاعراب على ما صرح في حاشيته على شرح التلخيص لا من عطف
الانشاء على الاخبار هذا مع بعد تسليم كون الواو من الحكاية لا يدل على الجواز
المذكور قطعا لجواز ان يكون قالوا مقدرا في المعطوف بقرينة ذكره

الذهن صح

في المعطوف عليه فيكون من عطف الجملة الفعلية الخبرية ثم نقل عنه ان تقدير المبتداء
يبطل اصل الاستدلال واما عطف على الخبر المقدم فانه يبطل الطريق المذكور
انتهى لانه على الاول لا يكون من عطف الانشاء على الاخبار فيما له محل من الاعراب وعلى
الثاني لا يكون الواو من الحكاية واعلم ان ما اورده المحشي انما يرد لو كان معنى قوله
قطعاً يقينياً اما لو كان معناه دلالة تقطع مادة الاعتراض ولو الزاماً
فلانه لا يمكن للمعترض ان يعترض في هذه التوجيهات اذ لو اعترض بها لم يكن
لاعتراضه موقف لجريانها في حسبي ونعم الوكيل قوله للحكم معان ثلثة اه يعني
قد يطلق الحكم على نفس النسبة الخارجية ايجابية كانت او سلبية وهذا
المعنى عرفي وقد يطلق على ادراك تلك النسبة الحكمية بمعنى ان النسبة واقعة
او ليست بواقعة يعني ادراكها بطريق الاذعان والقبول وهذا مصطلح الم
المنطقيين واعلم انه قد حقق ان الواقع بين زيد وقائم هو الوقوع بعينه
او اللاوقوع كذلك وليس هناك نسبة اخرى مورد الايجاب والسلب وانه
قد يتصور بهذه النسبة في نفسها من غير اعتبار حصولها او لا حصولها
في نفس الامر بل باعتبار انها تعلق بين الطرفين تعلق الثبوت او الانتفاء
وتسمى حكمية مورد الايجاب والسلب ونسبة ثبوتية ايضا نسبة
التقييد الى الخاص اعني المثبوت لانه المتعلق اولا وقد تسمى سلبية ايضا
اذا اعتبر انتفاء الثبوت وقد يتصور باعتبار حصولها او لا حصولها في نفس
الامر فان ردد فهو الشك وان اذعن لحصولها او لا حصولها فهو التصديق
المسمى بالحكم بالمعنى الثاني عند المنطقيين فالنسبة الثبوتية يتعلق
بها علوم ثلثة اثنان منها تصور الا ان احدهما لا يحتمل النقض والثاني يحتمله
والثالث تصديق فقد ظهر ان المعنى الاول ليس امرا بقاء الوقوع واللا

وقوع

واللاوقوع كما فهمه المحشي المدقق حيث قال الوقوع معنى آخر للحكم وان معنى قوله
لنسبة امر الى امر تعلق امر بآخر وقوعاً كان او لا وقوعها ان كان الايجاب
والسلب بمعنى الوقوع واللاوقوع او تعلق امر بآخر سواء كان مورد الايجاب
او مورد السلب ان كان بمعنى ادراك ان النسبة واقعة او ليست بواقعة صرح
بكلا الاطلاقين الشارح في شرح الشرح وان معنى قوله ادراك وقوع النسبة
او لا وقوعها ادراك ان النسبة الثبوتية واقعة في نفس الامر او ليست بوا
قعة فيها ثم انه ذكر السيد الشريف مع انه يجوز ان تفسر الحكم فقط وان بالتصديق
يفسر بالتصديق والتكذيب وهذا بناء على ان الاذعان ان النسبة ليست بواقعة
اذعان بان النسبة السلبية واقعة فعلى هذا يجوز ان يعرف بادراك الوقوع
او اللاوقوع معاً فيما ذكره المحشي المدقق من ان كون الحكم بمعنى ادراك وقوع
النسبة او لا وقوعها يشعر بان المراد بالنسبة التقييدية التي يرد عليها
الايجاب والسلب لان النسبة التامة الخبرية لان الحكم على تقدير كونها تامة ليس
هو ادراك وقوعها فقط ايجاباً او سلباً بل ادراك نفسها على وجه الا
ذعان لكن كل ليس بشيء كما لا يخفى على انك قد عرفت ان ليس لنا نسبة سوى
الوقوع واللاوقوع وهي النسبة التامة الخبرية واما النسبة التقييدية
المغايرة لها فلا تثبت له والا لزم ازدياد اجزاء القضية وتصورات التصد قد
يق على اربعة وقد يطلق على خطاب الله المتعلق بافعال المكلفين بالاقتضاء
والتخيير وهذا مصطلح الاصوليين من الاشاعرة والخطاب في اللغة توجيه
الكلام نحو الغير وباضافته على الله خرج خطاب من سواه والمراد به هاهنا
اما الكلام النفسي لان اللفظي ليس بحكم بل هو دال عليه صرح به السيد السند
قدس سره في حواشي عضدي سواء فسر الخطاب بما يقع به التخاطب اي

من شأنه التخاطب فيكون خطابا في الازل كما ذهب اليه الشيخ الأشعري
من قدم الحكم والخطاب بناء على ان ازلية تعلقات الكلام ومن منعه في
الأزل امرا ونهيا وغيرهما وفسر الكلام الذي قصد منه افهام من هو
متهيئ لفهم فيكون خطابا فيما لا يزال كما ذهب اليه بعض المنطقيين من ابن سلطان
ان الحكم والخطاب حادثان بناء على حدوث تعلقات الكلام وعدم تنوعه
في الأزل وهذا معنى ما قال ان الحكم والخطاب حادثان بل جميع اقسام
الكلام مع قدمه واما ما خوطب به اي ما ثبت بالخطاب وهو الاثر المرتب
عليه كوجوب الصلوة وح يكون المراد بالحكم ما حكم به ومعنى تعلقه
بافعال المكلفين تعلقه بفعل من افعالهم لا بجميع افعالهم على ما يوهم
واضافة الجمع من الاستغراق والا لم يوجد حكم اصلا ولا خطاب يتعلق
بجميع الافعال فيشمل خواص النبي عم ايضا لا يقال اذا كان المراد بالخطاب
الكلام النفسي ولا شك انه صفة واحدة فيتحقق خطاب واحد متعلق
بجميع الافعال لانا نقول الكلام وان كانت صفة واحدة لكنه ليس خطابا
الا باعتبار تعلقه قوله وهو المتعدد بحسب التعلقات فلا يكون خطاب
واحد متعلقا بالجميع وخرج بقوله بافعال المكلفين الخطاب المتعلق
بافعال ذاته وصفاته وتنزيهاته ومعنى الاقتضاء الطلب وهو اما طلب
الفعل مع المنع عن الترك وهو الايجاب او طلب الترك مع منع وهو التحريم
او طلب الفعل بدونه وهو الندب او طلب الترك بدونه وهو الكراهة
ومعنى التخيير عدم طلب الفعل والترك وهو الاباحة وهذا القيد لاخراج
خطاب الله المتعلق بافعال المكلفين لكن لا باقتضاء التخيير كالقصص
المبنية لافعالهم والاخبار المتعلقة باعمالهم كقوله تعالى والله

خلقكم

خلقكم وما تعملون فان قيل اذا كان الخطاب في الازل متعلقا بافعال المكلفين
بالاقتضاء والتخيير كما قاله الشيخ الأشعري يلزم طلب الفعل والترك
من المعدوم وهو من قبيل السفه انما هو طلب الفعل عن المعدوم حال عدمه
واما طلب منه على تقدير وجوده فلا كما اذا قدر الرجل ابنا فامره بطلب
العلم حين الوجود وسيجي ما يتعلق بهذا البحث قوله كالوجوب والاباحة
ونحوهما من الندب والتحريم والكراهة ان كان المراد بالخطاب ما خوطب به
فمطابقة المثال ظاهر وان كان المراد ما يقع به التخاطب فالحكم ح هو
الايجاب مثلا لا الوجوب الذي هو اثر الايجاب المرتب عليه بالفاء يقال
اوجبه فوجب فالتمثيل ح مبني اما على المسامحة واما على ما ذكره بعض
المحققين من ان الايجاب والوجوب واحد بالذات مختلف بالاعتبار فان
الخطاب اذا نسب الى الحاكم يكون ايجابا واذا نسب الى ما فيه الحكم وهو الفعل
يكون وجوبا والترتب بالفاء ايضا باعتبار هذين الاعتبارين على ما ذكره
الش في التلويح قوله وهذا الاخير غير مراد الى آخره يعني ليس المراد بقوله
الاحكام الشرعية مصطلح الاصوليين لان المتبادر من الافعال عند الا
طلاق افعال الجوارح المقابلة للاعتقاد فلو كان المراد مصطلح الاصوليين
لم يكن علم الكلام علما بالاحكام الشرعية لعدم تعلقه بما يتعلق
بالافعال بل الاعتقاد ولو تكلفا وعممنا الفعل بناء على ان الاعتقاد
فعل القلب يلزم الانحصار مسائل علم الكلام في العلم بالوجوب ونحوه
من حيث يقصد به الاعتقاد اذ يصير معنى قوله والعلم المتعلق بالاولى
يسمى علم الشرايع والاحكام وبالثانية علم التوحيد ان العلم المتعلق
بالخطاب المتعلقة بالافعال بالاقتضاء والتخيير من حيث انه يتعلق

بكيفية العمل يسمى ويخصص باسم علم الشرايع والعلم بتلك الخطابات
من حيث تعلقه بالاعتقاد يخص علم التوحيد والصفات فان في التسمية
معنى التخصيص ولا شك في ان معنى تعلق العلم بتلك الاحكام في القرينة
الاولى كون تلك الاحكام معلومات له كما هو الظاهر السابق الى الفهم
لا كونها بعضا من معلوماته والا لم يطابق قوله لما انها لا يستفاد الا من
جهة الشرع ولا يسبق الفهم عند ذكر الاحكام الا اليها فانه يصرح
معناه ان تلك الاحكام لما لم تكن مستفادة الا من جهة ولم يسبق الفهم
عند ذكر الاحكام الى غيرها خصت ذلك الاسم بمعلومات تلك الاحكام
بعضا منها ولا يخفى ركاكته واذا كان المتعلق في القرينة من قبيل
تعلق العلم بالمعلوم فكذلك في القرينة الثانية فاندفع ما قيل انه يجوز
ان يكون معنى التعلق في الثانية كونها بعضا من معلوماته فيصير المعنى
والعلم المتعلق بمعلومات تلك الخطابات ببعض منها يسمى علم
التوحيد فلا يلزم حصر مسائل الكلام في تلك الخطابات على ان بيان الوجوب
ونحوه في الكلام في غاية الندرة وهي في مثل قولهم النظر في معرفة الله
واجب ومعرفة الله تعالى واجبة والتعبير عنه بما يتعلق به في غاية
التحادة **قوله** واستدراك قيد الشرعية لان اخذ الخطاب المضاف
الى الله في تعريفه يشعر بكونه شرعيا اللهم الا ان يتكلف في دفع الاستدراك
فيحمل على تجريد الاول اي لفظ الاحكام اعني الاضافة الى الله وبقا الخطا
الشرعية او بقا في الثانية اي لفظ الشرعية تاكيد لانه تصريح بما علم
ضمنا اذ يجعل التعريف تعريفا للحكم على ما نقل عن اصحاب هذا التعريف
لا الحكم المطلق **قوله** فالمراد يعني اذا كان ارادة المعنى الثالث تعسفا

فالمراد

فالمراد اما المعنى الاول اعني النسبة التامة الخبرية وتوجيهه ظاهر
اذ يصح حمل العلم في قوله والعلم المتعلق بالاولى يسمى علم الشرايع
والاحكام وبالثانية علم التوحيد والصفات على كل واحد من المعاني
الثلثة للعلم اعني التصديقات بالمسائل ونفس المسائل والملكة الحا
صلة عنها بلا تكلف فعلى الاول وهو الاظهر يكون من قبيل تعلق العلم
بالمعلوم وعلى الثاني من قبيل تعلق الكل بالجزء والنسبة جزء المسئلة
وعلى الثالث من قبيل تعلق المسبب بالسبب بخلاف المعنى الثاني فانه لا يتاتى
فيه التوجيهات الثلثة بلا تكلف كما ستطلع عليه نقل عنه ويؤيده قوله
فيما سيجيء وسموا اما بعيد معرفة الاحكام اه فان المراد بالحكم هناك
هو الاول قطعا ولا فائدة لافادة معرفة التصديق **قوله** والثاني يعني
ان المراد اما المعنى الثاني وهو ادراك تلك النسبة فح لا بد ان يجعل العلم
في قوله والعلم المتعلق بالاولى يسمى علم الشرايع اه والعلم المتعلق با
لثانية اه عبارة عن المسائل فالمعنى المسائل المتعلقة بالادراكات المه
المتعلقة بكيفية العمل يسمى علم الشرايع والمسائل المتعلقة بالاد
راكات المتعلقة بالاعتقاد يسمى علم التوحيد فح يكون المتعلق تعلق
المعلوم بالعلم اذ يجعل العلم عبارة عن الملكة فانه يطلق العلم على
الملكة كما يقال فلان يعلم النحو فيصير المعنى الملكة الحاصلة من تلك الادرا
كات اه وح يكون المتعلق تعلق المسبب بالسبب اذ الملكة انما تحصل
بسبب تلك الادراكات وانما قلنا لا بد ان يجعل العلم عبارة عن المسائل
او الملكة اذ في حملها على التصديقات بالمسائل يحتاج معنى التعلق
الى تكلف بان يقال مجموع التصديقات المتعلقة بالتصديقات الشرعية

العملية بمعنى تألف منها يسمى علم الشرايع ومجموع التصديقات
المتعلقة بالتصديقات الاعتقادية يسمى علم التوحيد او تقال
العلمان عبارة عن التصديقات على مذهب الامام فيكون المعنى التصديقات
المتعلقة بالاحكام العملية تعلق الكل بالجزء ويسمى علم الشرايع
والتصديقات المتعلقة بالاحكام الاعتقادية يسمى علم التوحيد
والصفات وهذا حاصل ما نقل عنه وجه الجمل هو عدم التكلف في
التعلق ح اذ لا يخفى ان جعل جملة التصديقات متعلقة بما هي متألفة
منه اعني التصديقات المخصوصة اذ جعل التصديق على مذهب الامام
متعلقا بالحكم الذي هو غير جزء منه تكلف قوله وعلى التقديرين اى
سواء كان المعنى او الثاني معنى الشرعية ماخوذ من الشرع بالاحكام يخالف
القطعية بالنسبة الى فهم الاخذ منها لا يتوقف عليه بمعنى انه لا يدرك
لولا خطاب الشارع والا لزم خروج اكثر المسائل الكلامية عن المقسم
لان وجوده وعلمه وتوحيده وغير ذلك لا يتوقف على الشرع لكن بحسب
اخذها ايضا منه ليصلح للاعتقاد او يكثر فعارض الوهم العقل فيوقعه في
المهلكة كالان للفلاسفة بخلاف ما اذا كان مؤيدا بالوهم المفيد بحق اليقين
فانه لا مدخل للوهم فيه قوله وان اريد مطلق التعلق اه اى ان اريد به كون الشيء
منسوبا الى الآخر على اى وجه كانت فالامر في صحة معنى التعلق في كلا الموضعين
ظاهر اذ لا حاجة ح الى التأويل في قوله الاعتقاد واما قول الفاضل
المحشي انه على تقدير ان يكون المراد بالحكم ادراك النسبة يجب تأويل
الاعتقاد بالمعتقدات وان اريد مطلق التعلق اذ لا معنى تعلق الادراك
بالاعتقاد الذي هو الادراك فليس بشيء اذ لا شك في صحة قولنا

الادراكات

الادراكات التي يقصد منها التصديق فقط لا العمل يسمى علم التوحيد
والصفات فانه غاية العلوم الغير التي حصولها نفسها كما حققه في حاشية
المطالع قوله وانما لم يعتبر التعلق اه يعني اذا اريد مطلق التعلق فكما انها
يتعلق بكيفية العمل تتعلق بنفس العمل ايضا لكونه معروضها ايضا
فلم يعتبر بالنسبة الى فعل العمل للاشارة الى نكتة وهي ان تعلقها بالعمل
من حيث الكيفية فان الاحكام الفقهية انما تتعلق بفعل المكلف
من حيث الوجوب والندب ونحوهما بخلاف اكثر الاحكام الثانية اعني
ما يتعلق بالاعتقاد فان تعلقها بنفس الاعتقاد لا باعتبار كيفيته و
انما قال عامة الاحكام لان بعض الاحكام متعلقة الاعتقاد مثل معرفة
الله تعالى واجبة اى الاعتقاد بوجوده وصفاته واجب فيكون متعلقا
بكيفية الاعتقاد وهذا حاصل ما نقل عنه بقوله يعني ان اريد مطلق
التعلق يجوز ان يعتبر بالنسبة الى نفس العمل والى كيفيته لكن الثاني اولى
اذ فيه اشارة الى نكتة وقد وقع في شرح المقاصد بدون لفظ الكيفية
وعبارة هذا الكتاب اولى من عبارته انتهى ومما ينبغي ان يعلم ان المراد
بالكيفية على هذا التوجيه العوارض الذاتية للعمل لا تصحيحه او الاتيان به على
الوجه المشروع والا لم يصح قوله وتعلق الاحكام الثانية الى آخر لانها
ايضا متعلقة بتصحيح الاعتقاد او الاتيان به على الوجه المشروع وليس
معنى قوله تعلقها بالعمل من حيث الكيفية ان تعلقها به من حيث انه
متقيد بهذه الحيثية ومعتبر معها كما في قولهم الانسان موضوع للطب
من حيث الصحة والمرض حتى يرد انه يلزم ان لا يكون الكيفية عبارة
من الاحوال النسبية في الفقه بل قيد الموضوع ولمن له بل معناه

بكيفية صح

ان تعلقها به من حيث انها يثبت لها الكيفية وانه من عوارضها لا من
حيث ذاته ولا من جهة اخرى فتدبر **قوله** وان اريد به اه اى وان اريد بالتعلق
التعلق المخصوص وهو تعلق الاسناد بطرفيه على تقدير ان يكون الحكم نفس
النسبة فمعنى تعلقه بكيفية العمل ان الكيفية والعمل طرفان او تعلق
التصديق بالقضية على تقدير ان يكون الحكم ادراك النسبة فمعنى تعلقه
بكيفية العمل انه ادراك الكيفية المثبتة للعمل ففى قوله منها ما يتعلق
بكيفية العمل لا حاجة الى التأويل ولكن يجب التأويل فى قوله منها ما يتعلق
بالاعتقاد اذ الاعتقاد ليس طرفا للنسبة ولا قضية وهو ان المراد بالاعتقاد
المعتقدات اى ما يتعلق به الاعتقاد فى الجملة سواء كان بالذات
كتعلقه بالنسبة او بالواسطة كتعلقه بالطرفين فانه يتعلق بهما
بواسطة النسبة كما بين فى محله فلا يرد ما ذكره المحشى المدقق من ان
تعلق النسبة بالمعتقد بمعنى تعلق الاسناد بطرفيه ممنوع لان المعتقد
هو نفس النسبة او مجموع الطرفين والنسبة لا كل من الطرفين
ولا احدهما بدون النسبة كما لا يخفى **قوله** ح فيه اشارة اه يعنى اذا كان المراد
تعلق الاسناد بالطرفين او تعلق التصديق بالقضية فلا بد من ذكرهما
لكن باعتبار تعلقه بالكيفية المضاف الى العمل اشارة الى نكتة وهى ان
موضوع الفقه العمل لان المتبادر من تعلق الاسناد والتصديق بكيفية
العمل كونها مسندا ومثبتا والعمل مسندا اليه ومثبتا له بناء على
انهم اذا عبروا عن الحكم الخبرى بالنسبة التقييدية اضافوا المحكوم عليه
كما قالوا معنى قولنا زيد ابوه قائم الاب فتكون الكيفية محمولا على العمل
فى الفقه وهى من العوارض الذاتية له فيكون موضوعا له اذ لا معنى لموضوع

العلم

العلم الا ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية اى تثبت له فيه ويحمل **قوله** وليس
موضوعه العمل اى ليس موضوع تلك المسئلة العمل لا باعتبار ذاته ولا
باعتبار نوعه ولا باعتبار عرضه الذاتى اذ ليس الوقت شيئا منها فلا
يرد ما ذكره الفاضل المحشى من ان موضوع العلم اعم من موضوع المسئلة
فيلزم من عدم كون موضوعها العمل لا باعتبار عدم كونه موضوع العلم
لان معنى قوله ليس موضوعه العمل بوجه من الوجوه السابقة والحال انه
يجب ان يكون موضوع المسئلة راجعا الى موضوع العلم بوجه من تلك
الوجوه على ما بين فى موضعه **قوله** كما ان قولهم النية اه قال الفاضل
المحشى النية فعل القلب فيكون موضوعه العمل فلا حاجة الى التأويل
اقول المراد بالعمل عمل الجوارح والا لزم ان يندرج الاعتقاد فيه فيكون
بعض مسائل الكلام وهو يبحث فيه عن كيفية الاعتقاد مثل قولهم معرفة
الله تعالى واجبة داخلا فى الفقه وليس كذلك فح لا شك فى احتياجه
الى التأويل **قوله** ثم ينبغى جواب عن قوله ولانهم عدوا اه يعنى ينبغى
ان يكون موضوع الفرايض قسمة التركة بين الورثة اذ المعنى فيه حول
قسمها بين الورثة والقسمة من افعال الجوارح فيكون موضوعه
العمل ايضا **قوله** بالجملة اه فهى كل مسئلة ليس موضوعها راجعا
الى فعل المتكلف يجب تأويله حتى يرجع موضوعها اليه كمسئلة المجنون
والصبى فانه راجع الى فعل الولى **قوله** هذا انه قبيل العطف على معمولى
عاملين على مذهب من يجوز مطلقا اى لا يشترط ان يكون المعمول الاول
مجرورا اذ المجرور ليس بمقدم لا فى المعطوف عليه ولا فى المعطوف
فان المعطوف والمعطوف عليه مجموع الجار والمجرور فلعل اعنى قوله

وبالثانية الى آخره العبارة وقعت عند المحشي بدون الجار حتى تكون من قبيل
العطف على معمولي عاملين مختلفين ويجوز ان يكون لفظ العلم مرفوعا خبر
مبتدأ محذوف اي والعلم بالثانية علم التوحيد والصفات او منصوبا بتقدير
الفعل اي والفاعل يسمى العلم بالثانية علم التوحيد والصفات فيكون عطف
الجملة على الجملة **قوله** الاحكام الشرعية النظرية اي ما يكون المقصود
منه النظرية والاعتقادية وهي مقابلة العملية التي يكون المقصود منها العمل
قوله لان حجية الاجماع من مسائل اصول الفقه بل هو من مسائل الكلام
اورد فيه بطريق الضيافة وتكميل الصناعة ولا يخفى الاجماع **قوله** من
موضوعات اصول الفقه والحجية عرض ذاتي له يثبت له في الاصول فجعل هذه
المسئلة من قبيل الصناعة لا معنى له فلهذا اعرض المحشي عن هذا الجواب
الى التزام ان المسئلة مشتركة بين الاصوليين اي اصول الدين وهو
الكلام واصول الفقه لكن جهة البحث مغايرة لانها من حيث انها يتعلق
بها اثبات العقايد الدينية مسئلة الكلام ومن حيث انها يتعلق بها
استنباط الاحكام مسئلة اصول الفقه موضوعه الادلة الاربعة من
حيث استنباط الاحكام منها **قوله** ويشير الى آخره اي يشير باضافة
الاشتهار الى المباحث الى ان له مباحث اخرى لكن ليست في تلك المرتبة
من الشهرة وهذا ظاهر عند من يقول ان موضوع الكلام اعم من الذات
كالموجود مطلقا او ذات الله تعالى او ذات المخلوقات او المعلوم من
حيث يتعلق به اثبات العقايد الدينية على ما هو المختار فان مباحث
الامور العامة والاعراض والجواهر من الكلام وليست في الشهرة
بمثابة المباحث الالهية واما عند من يقول ان موضوعه ذات الله

تعالى فالوجه في صحة تلك الاشارة ان الصفة المطلقة اي غير المقيدة
بقيد عندهم هي الصفة الذاتية الوجودية ولذا اراد لفظ ولم يكتفوا
بعلم الصفات مع ان التوحيد ايضا من الصفات بمباحث غير الصفات
الذاتية الوجودية مثل مباحث الصفة السلبية والعقلية من الكلام
ليست بمثابة تلك في الشهرة **قوله** ولذا اه ولاجل ان المراد من الصفة
المطلقة الذاتية الوجودية لم يعدوا مباحث الاحوال اي الصفات السلبية
مثل ان الله تعالى ليس بجوهر ولا عرض ولا جسم والافعال وهي مباحث
الخلق والتكوين والنبوة والامامة من مباحث الصفات بل جعلوا الكل
منها مبحثا على حدة وان امكن ان يرجع الكل الى صفة ما فان الاحوال
راجعة الى الصفات الغير الوجودية والافعال الى الصفات الوجودية
الغير الذاتية والنبوة بمعنى الانبياء والامامة بمعنى نصب الامام راجعتان
الى صفة الفعل كذا نقل عنه **قوله** على ان اه الى عن قوله فلان الصفة
المطلقة اه على ان سلمنا ان الصفة يشتمل الوجودية الذاتية وغيرها
فالامامة من المسائل الفقهية المتعلقة بكيفية العمل لان مرجعها الى ان
نصب الامام واجب على المسلمين فيكون راجعا الى عمل المكلف ولا معنى
لارجاعه الى صفة من صفته تعالى وان امكن ذلك بناء على ان افعال
العباد افعال الله تعالى حقيقة والحال انها من مقاصد علم الكلام اذ صرح
الشارح في آخر هذا الكتاب ان مقاصد علم الكلام مباحث الذات والصفات
والافعال والنبوة والامامة فيصح ان مباحث التوحيد والصفات اشهر
المباحث لان بحث الامامة ليس مشهورا منها فاندفع ما قاله المحشي
المحقق المدقق وبه ان يكون الامامة من الفقهيات لا دخل له في اثبات كون

الصفة المطلقة الذاتية الوجودية على ما لا يخفى فلا معنى لجعل علاوة
ههنا لانه ليس علاوة بالنظر الى قوله وان يرجع الكل الى صفة ما حتى يكون
علاوة لاثبات كون الصفة المطلقة الذاتية الوجودية فان قيل اذا كان
مباحث الامامة متعلقة بكيفية العمل فلم جعلت من مقاصده على تقدير
جعلها من المقاصد لم يجعل موضوعه اعم من الذات قلت جعلها من
مقاصده لدفع مرافق اهل البدع والباطلين في نقض عقايد المسلمين
وللقدح في الخلفاء الراشدين واما عدم تعميم موضوعه فلعدم كونها
من مسائله في الحقيقة لعدم تعلقها بالاعتقاد وقال في شرح المقاصد
انه لا نزاع ان مباحث الامامة بعلم الفروع اليق لرجوعها الى ان القيام با
لامامة ونصب الامام الموصوف بالصفات المخصوصة من فروض الكفاية
اذ هي امور ممكنة يتعلق بها مصالح دينية او دنيوية لا ينتظم
الامور الا بحصولها فيقصد الشارع تحصيلها في الجملة من غير ان
يقصد حصولها من كل واحد ولا خفاء في ان ذلك من الاحكام العملية
ولكن لما شاعت بين الناس في بحث الامامة اعتقادات فاسدة و
اختلافات باردة فيما من الروافض والخوارج ومالت كل منها الى
نقيضات فكاد نقيض الى دفض كثير من قواعد الاسلام ونقض عقايد
المسلمين والقدح في الخلفاء الراشدين مع القطع بانه ليس البحث
عن احوالهم وافضليتهم كثير تعلق بافعال المكلفين الحق المتكلمون
هذا كتب بابواب الكلام وربما ادرجوه في تعريفه حيث قالوا هو العلم
الباحث عن احوال الصانع والنبوة والامامة والمعاد وما يتصل على
قانون الاسلام انتهى كلامه فعدم درج مباحثها بالنظر الى الحقيقة

والدرج

والدرج بالنظر الى الظاهر لكونها من المقاصد فاندفع ما قال المحشي المدقق
ان بين كون الامامة مقاصد الكلام وبين كونها من الفقهيات لا غير عندنا
كما يدل عليه الحصر المستفاد من انما وقوله ولا عند بعض الشيعة منافات
اذ هي في الاصل من المسائل الفقهية لا غير عندنا لكنها جعلت من
مقاصد علم الكلام لما ذكرنا **قوله** الا عندنا بعض الشيعة اه فان فرعها
عندهم الى نصب الامام المتصف بالصفات المخصوصة واجب على الله
تعالى فيكون عندهم من المسائل المتعلقة بالاعتقاد **قوله** لا في عهد الصحابة
والتابعين هذا انما يصح اذا لم يكن ابو ح من التابعين كما يشعر
من عبارة الفتاوى التواجيه والا فقد صنف الفقه الاكبر في الكلام
قوله لما اهملوا اه لانهم لو اضعوه وكانت عادتهم في ذلك ارشاد
المرشدين فلو كان لتدوين الاحكام الشرعية شرف او عاقبة حميدة
لفعلوه كذا نقل عنه ومحصل الدفع انهم قد وضعوها ولكن لم يدونوها
لان الارشاد يحصل في ذلك الزمان بدون التدوين لقلة الوقايع ولا
اختلاف **قوله** مع ما عطف عليه وهو قرب العهد ولقلة الوقايع اه **قوله**
للاهتمام اى للاهتمام لغير الاختصاص مثل العناية بالدليل الذي هو الاصل
ومثل ورود الحكم ابتداء سد للافات لا ينصرف اليه الشبهة من اول الامر
بخلاف ما اذا ذكر الحكم اولا فانه ينصرف اليه الشبهة اول الامر ومثل كون
الغرض متعلقا بالسبب لا بالحكم وامثال ذلك كذا نقل عنه مثل ازالة توهم
كونه دعوى بلا دليل **قوله** لا ما يتوهم اه اشارة الى ان الاختصاص
اضافي بالنظر الى ما يتوهم لا حقيقي بمعنى انه ليس لعدم التدوين ما يتوهم
وجه سوى ما ذكر اصلا **قوله** مع انه من التابعين فيه ان ما كان بشيخ

من تبعهم على ما قال في التقريب في تمثيل رواية الاكابر عن الاصاغر او تابعي
عن تابعه كزهري والانصاري عن مالك رحمه قوله الفقه نفس معرفة الاحكام
حيث عرفوه بانه العلم بالاحكام الشرعية العملية عن ادلتها التفصيلية
وقال ابو ح الفقه معرفة النفس ما لها وما عليها قوله المعرف ههنا
المسائل يعني ان العلم قد يطلق على التصديق بالمسائل وقد يطلق على
نفس المسائل فالمعروف بالتعريف المشهور هو علم الفقه بمعنى التصديق
بالمسائل والمعرف ههنا اي في عبارة الش هو علم الفقه بمعنى نفس المسائل
فالمعنى وسمو المسائل المدللة التي تفيد العلم بالاحكام العملية عن
ادلتها بالفقه وانما قيد المسائل بالمدللة لانها المفيد العلم بالاحكام
عن الادلة التفصيلية لا المسائل نفسها ومعنى افادتها العلم المذكور
ان من طالع تلك المسائل ووقف على دلالتها حصل له معرفة احكام
تلك المسائل عن دلائلها وهذا القدر كاف بصحة الافادة كما يقال
خبر الرسول يفيد العلم الاستدلالي يعني ان من طالع خبر الرسول مع
دليل صدقه وهو ان هذا خبر الرسول من ثبت صدقه بالمعجزات وكل
خبر شانه كذلك فهو صادق حصل له العلم بحكم ذلك الخبر علما استدلاليا
نقل عنه فح يراد بالاحكام المعنى الاول من المعاني الثلثة يعني ان النسبة
الخبرية اما عدم ارادة ادراك النسبة اذ هو عبارة عن التصديق
وقد عرفنا انه انه بهذا المعنى نفس المعرف فظ واما عدم ارادة خطاب
الله المتعلق بافعال المكلفين بالاقتضاء والتخيير فلا استدراكه
قيد العملية لكنه على تقدير الاول لا بد من قيد الشرعية ليخرج معرفة الاحكام
العملية الغير الشرعية عن ادلتها كمسائل الحكمية العملية الغير

اللهم

اللهم الا ان يراد بالادلة الادلة السمعية قوله ولك ان تقول اه اي لك ان
تقول في الجواب عن السؤال المذكور ان المراد به في قوله بالقيد معرفة الاحكام
الكلية مثل الصلوة واجبة والصوم واجب لانها الفقه والمراد بالاحكام
الاحكام الجزئية المخصوصة بشخص شخص مثل الصلوة واجبة على
زيد بقرينة اضافة المعرفة اليها فان المعرفة تستعمل في الجزئيات
فالمعنى سمو العلم بالاحكام الكلية المفيدة للعلم بالاحكام الجزئية با
لفقه ولا خفاء صحته ومطابقته لما هو المشهور وقال المحشي وهذا
التوجيه وان كان صحيحا في نفسه لكن لا يناسب ما ذكره فيما بعد
من قوله ومعرفة احوال الادلة اجمالا كما لا يخفى اقول وسيأتي ذكر ما
يدفعه في بيان ذلك القول فالان نذكره بقي فيه بحث وهو ان الماخوذ من الادلة
التفصيلية هي الاحكام الكلية لا الجزئية قال المحشي المدقق ويمكن دفعه
باعتبار ان الاحكام الكلية اذا كانت ماخوذة منها تكون جزئيات تلك
الاحكام ايضا ماخوذة منها بالواسطة واجيب بانه يمكن ان يكون قوله
ادلتها حالا عن ضمير بعينه فالمعنى هو سمو العلم بالاحكام الكلية المفيدة
لمعرفة احكام الجزئية حال كون تلك الاحكام الكلية الماخوذة عن ادلتها
التفصيلية فيها فلما اشكال بقي شيء وهو ان هذا التوجيه يخرج التعريف
عن الفائدة لكن اي فائدة في اعتبار افادة تلك الاحكام الكلية للاحكام
الجزئية في التعريف فتدبر قوله وقد يقال التغاير الاعتباري كاف بان يقال
العلم بالمعنى المذكور له تعلقان تعلق بالعلم وتعلق بالمعلوم وصيرورته
آلة للملاحظة وماله افادة الاعتبار الاول للاعتبار الثاني فان قيل العلم
بسبب المعلومية كما يقال علم زيد يفيده صفة كمال فانه من حيث

قيامه به يفيد لنفسه من حيث انه يخرج به عن محله عن القوة الى الفعل ويليق
به ومحصله افادة قيامه به لخروجه عن القوة الى الفعل مع اللياقة قال
المحشي المدقق فذات التصديقات من غير اعتبار حصولها في النفوس
الانسانية مفيدة ومن حيث حصولها فيها مغايرة انتهى كلامه
وفيه ان الحصول في الذهن معتبر في حقيقة العلم فالتصديقات مع
قطع النظر عن حصولها في النفوس الانسانية لا يكون علوما وايضا
لا معنى لافادتها مع قطع النظر عن حصولها منها لحصولها فيها ثم
لا يخفى قوله ان اعتبار التغاير الاعتباري تكلفا لا يليق بمقام التعريف
نقل عنه والاحسن ان يقال ان المفيد هو العلم بجميع تلك الاحكام
والمفاد هو علم كل واحد من تلك الاحكام والفرق بينهما ذاتي لتغاير الكل
والجزء بالذات ومعنى الافادة استلزام معلومية الجزء انتهى كلامه
وفيه ما مر في التوجيه الثاني قوله واما جعل المعرف اه اي جعل المعرف بقوله
ما يفيد معرفة الاحكام الاحكام ملكة استنباط المسائل عن ادلتها
او استحضارها بلا تجشم كسب جديد فان العلم كما يطلق على المسائل
والتصديقات بها كذلك يطلق على الملكة فمما يأباه قوله تدوين العلمين
وترتيب الابواب والفصول لان التدوين والترتيب لا يضاف الى الملكة
عرفا بخلاف العلم فان تدوين معلومه يعد تدوينه عرفا نقل عنه واما
الجواب الثاني فيلايمه السباق لان تدوين العلوم بعد تدوينا للعلم
عرفا يقال كتبت علم فنون فلان وسمعته واما تدوين الملكة فمما
يأباه الذوق السليم ولذا قال في شرح التلخيص في بيان قوله وانحصر
في ثمانية ابواب ظاهر هذا الكلام يقتضي ان يكون العلم عبارة

عن نفس

٣

عن نفس الاصول والقواعد فاندفع ما قال الفاضل الجلبي انه يجوز ان يعد تدوين
المعلومات التي يحصل بممارستها علوم الملكة تدوينا للملكة كما يعد تدوين
المعلومات تدوين العلوم انتهى كلامه ويرد قوله يقال كتبت علم فلان وسمعته
انه يجوز ان يكون المراد من العلم ههنا المعلوم قوله لكن يرد على اول الاجوبة
لزوم فقاهة المقلد فان المقلد اي غير المجتهد ان طالع المسائل مع
الدلائل يحصل العلم باحكام تلك المسائل عن ادلتها فيكون فقيها مع ان
الاجماع على ان الفقيه هو المجتهد قال في شرح المختصر العضدي اورد
على حد الفقه انه ان كان المراد بالاحكام لم يطرد يلزم دخول المقلد اذا عرف
بعض الاحكام عن الادلة التفصيلية بالاستدلال لانا لا نريد به العامي
بل من لم يبلغ درجة الاجتهاد وقد يكون عالما يمكنه ذلك اي العلم ببعض
الاحكام عن الادلة التفصيلية مع انه ليس بفقيه اجماعا قال السيد المحققين
في حاشيته فان الفقيه عندهم هو المجتهد فلا يكون علمه فقها انتهى كلامهما
فاندفع ما قال الفاضل المحشي بقوله وفيه نظر لان الفقه على اول الاجوبة
هو المسائل المدلولة المفيدة لمعرفة الاحكام عن ادلتها التفصيلية واما
المقلد فهو الذي حصل له المعرفة المفادة بلا دليل فلا يلزم فقاهة المقلد
على ان من طالع المسائل المدللة التي وقف على ادلتها التفصيلية لا يكون
مقلدا بل متعلما مجتهدا في تحصيل المعرفة بتلك المسائل ووجه الدفع
ظ فان قيل هذا الايراد كما يرد على الجواب الاول كذلك يرد على الثاني والثالث
ايضا فان المقلد اذا كان له علم بالاحكام الكلية المفيدة المعرفة للا
حكام الجزئية عن ادلتها على تقدير الجواب الثاني اذ المعرفة نفس تلك
الاحكام الكلية عن ادلتها على تقدير الثالث يلزم ان يكون فقيها مع

مع انه ليس بفقيه اجماعا لان الفقيه مختص بالمجتهد عند جميع المشروعة
قلت يندفع عنها بجعل المعرفة بمعنى اليقين وجعل الادلة بمعنى الامارات
اعني الادلة الظنية فالمعنى الفقه العلم بالاحكام الكلية المفيدة لليقين
بالاحكام الجزئية او بنفس تلك الاحكام عن الادلة الظنية ولا شك
ان يحصل اليقين بالاحكام عن الادلة الظنية مختص بالمجتهد لا يوجد
في غيره وذلك لان المجتهد اذا نظر في دليل ظني وحصل له ظن بحكم
يجب عليه العمل بذلك الحكم قطعا وكلما وجب العمل به عليه قطعا يكون
معلوما عنده قطعا فاذا حصل للمجتهد ظن بحكم يكون معلوما عنده
قطعا اما الاولى فلانعقاد الاجماع على ان الحكم المظنون الذي ادى
اليه راي المجتهد يجب عليه العمل قطعا وكثرة الاخبار في ذلك حتى صارت
متواترة المعنى واما الثانية فلان وجوب العمل بطريق القطع فرع العلم
بطريق القطع حتى لو لم يكن معلوما لم يجب العمل والحاصل ان الحكم
الظني من حيث استفادته من الدليل الظني ظني لكنه وجوب العمل والا
تباع عليه قطعا اوصله الى العلم بثبوته قطعا فاندفع ما قيل الدليل
الموجب اذا كان ظنيا كيف يكون العلم الحاصل به يقينيا لانه من حيث
استفادته من الدليل ظني وكونه يقينيا مستفاد من خارج فثبت
ان تحصيل اليقين من الادلة الظنية خاص بالمجتهد لانعقاد الاجماع
بوجوب العمل في حقه بخلاف المقلد فان ظنه لا يفتقر الى العلم بوجوب
العمل في حقه بل انعقد على خلافه فلا يلزم كون المقلد فقيها بهذا المعنى
وهذا التوجيه اعني حمل المعرفة على اليقين والادلة على الامارات
لا يتاتى في الجواب الاول اذ يصير المعنى وسمو المسائل المدللة المفيدة

لليقين

لليقين بالاحكام عن الادلة الظنية بالفقه ولا خفاء في عدم صحته لان
مطالعة المسائل مع الدلائل لا تفيد اليقين بالاحكام عن الامارات وان
كان المطالع مجتهدا الا يرى انه لو ادى رايه في الزمان الثاني الى خلاف ما
ادى اليه رايه اولا ثم طالع المسئلة التي ادى رايه اولا مع دليله لا يفيد
له وجوب العمل به فلا يفيد له اليقين بحكمه بخلاف تصديق المجتهد بحكم
فانه يفيد اليقين به عن اماراته ما دام ذلك التصديق باقيا واما اذا
ادى رايه الى الخلاف فلا يبقى ذلك التصديق هذا تحقيق ما نقل عنه منه
قوله واما على باقي الاجوبة فيندفع بجعل المعرفة بمعنى اليقين والادلة
بمعنى الامارات ويحصل اليقين من الامارات انما هو شان المجتهد لا غير
وهذا التوجيه لا يتاتى في الجواب الاول كما لا يخفى انتهى وبما ذكرنا منه
وجه عدم تاتي هذا التوجيه في الجواب الاول اندفع ما قيل هذا الكلام
مبني على عدم تقييد المسائل باليقينية الحاصلة من الامارات والا
فلا سؤال ولا جواب كما لا يخفى لان مطالعة المسائل ليست مفيدة لليقين
بالاحكام سواء كانت يقينية او غير يقينية بل المفيد بل هو تصديق
المجتهد بالحكم عن الدليل فانه ما دام باقيا فاليقين باق واذا زال
اليقين كما ذكرنا فتدبر فانه دقيق ولهذا المباحث زيادة تفصيل اذا
اردت استيفاءها فعليك بحاشية السيد على شرح المختصر العضدي ومن
مباحث الاجتهاد وتعريف الفقه **قوله** غاية ما يقال الخ الجواب عن الايراد
السابق بقوله ولكن يراده وحاصله انا لا نسلم ان المقلد ليس بفقيه
بهذا المعنى بل ذلك معنى آخر للفقيه غير ممكن حصوله للمقلد ما دام
مقلدا **قوله** والتوفيق بين الاجماعين اه يعني ان بين الاجماعين

تنافيا لان اجمع على ان الفقه من العلوم المدونة يستلزم ان يكون المقلد
الغير المجتهد العالم بتلك المسائل المدونة فقيها اذ لا معنى للفقيه
الا العالم بالفقه والفقه هي المسائل المدونة والاجماع على عدم فقا
هة غير المجتهد ينافيه فوجب التوفيق بينهما ولا يحصل ذلك التوفيق
الا ان يجعل للفقه معنيين احدهما ما يمكن حصوله للمقلد وهو العلم
بالمسائل المدونة فباعتبار حصوله يكون فقيها والثاني ما لا يمكن
والعلم يعني اليقين بالاحكام عن الامارات فباعتبار عدم حصوله
للمقلد لا يكون فقيها قوله على الاخطة الحيثية اه فان قيد الحيثية مأخوذة
في تعريف الامور التي تختلف الاعتبارات الا انه كثيرا ما يحذف عن اللفظ
لوضوحه على ما صرح به الشارح في التلويح في بحث الحقيقة والمجاز
قوله فانه بالحدس يعني علم جبرائيل والرسول بالمسائل المكتسب عن الدلائل
المرتبة وحركة فكرية فان قيل لم يخرج بهذا القيد علم الله بالمسائل الفقهية
قلت لانه غير داخل لان المراد بالعلم العلم الحادث قوله للرسول علم اجتهادي
هذا الاعتراض انما يرد على مذهب من يجوز الاجتهاد للرسول في بعض الاحكام
لكن فيه اختلاف القائلون بالجواز اختلفوا فمنهم من قال بالوجوب
عليه عند الحاجة ومنهم من نفاه واختلفوا ايضا بجواز البعض
حمله على الخطأ والسهو ومنعه آخرون قائلين بانهم معصومون عن
الخطأ والسهو في الاجتهاد وهذا في امور الدين واما في امور الدنيا
فيجوز الخطأ والسهو قوله تعريف الاحكام يعني ان المراد بالاحكام
جميعها فالمعنى يكون العلم بجميع الاحكام عن ادلتها بطريق الاستدلال
بالفقه فلا اشكال بعلم الرسول لان علمه بطريق الاستدلال في بعض

الاحكام

لا يقال تقديم جبرائيل على الرسول ههنا ليس بمناسب لان فيه
شائبة خروج عن اعتقاد اهل السنة واختيار طريقة
الاعتزال لان عبد الله الحليمي والقاضي ابو بكر الباقلاني
من اهل السنة جعلوا الملائكة افضل من البشر كما بني
في محله وسنح بخيالي وخاطري الاختلاف كان في علم
الرسول ولا اختلاف في علم جبرائيل ولذا قدم
الفاضل الخيالي رحمه الله جبرائيل عم على الرسول عم
لا لكونه افضل منه ولو حمل على الذوق فلا غبار
السيد نعمان السيوالي

الاحكام والمراد بجميع الاحكام الاحكام الحاصلة له يعني ان جميع الاحكام التي حصلت
له حاصلا له من الاستدلال فلا يرد ان العلم بالجميع محال لان المسائل تتزايد
يوما فيوما وانه يخرج عن التعريف فقه مثل مالك لثبوت لا ادري في
حقه حين سئل عن اربعين مسئلة واجاب عن اربعة قوله ففيه مثل
ما مر اي ففي هذا القول مثل ما مر في قوله يفيد معرفة الاحكام العملية من
السؤال والجواب وتحرير السؤال والجواب موقوف على حل العبارة فاقول
قوله اجمالا تمييز عن نسبة المعرفة الى الاحوال وحال عنها اي معرفة احوال
الادلة بطريق الاجمال اي على وجه كلي غير متعلق بدليل او حال عن الادلة
اي معرفة الادلة حال كونها بالجملة غير منوطة بحكم حكم وعلى الاول المراد
بالادلة التفصيلية التي بسطت بالاحكام اذ لو اريد الادلة الاجمالية لم يكن
لتقييد المعرفة بقوله اجمالا فائدة اذ ليس لنا معرفة باحوال الادلة
الاجمالية على وجه جزئي وقوله في افادتها متعلق بالاحوال حال عنه
ولو قال من حيث افادتها لكان اظهر فالمعنى يكون معرفة احوال الادلة بطريق
الاجمال او الادلة الاجمالية من حيث افادتها الاحكام باصول الفقه
فقوله اجمالا لاخراج معرفة احوال الادلة تفصيلا مثل العلم بوجوب الصلوة
او زكوة وقوله لافادتها للاحكام لاخراج العلم باحوال الادلة اجمالا لكن
لا من حيث افادتها للاحكام مثل العلم بكونها قديما او حادثا بسيطا او
مركبا وكونها جملة اسمية او فعلية الى غير ذلك والمراد بمعرفة تلك الاحوال العلم
بثبوتها للادلة اما بنفسها كقولنا الكتاب يثبت الحكم واما بنوعها كقولنا
الامر للوجوب او بعرضها كقولنا العام يفيد القطع او بنوع عرضها
كقولنا العام الذي خص منه البعض يفيد الظن فالعلم بهذه الاحكام

رحمه الله

الكلية يسمى اصول الفقه الادلة من حيث افادتها الاحكام وان تلك الاحوال
اعراض ذاتية مثبتة لها في ذلك الحكم اذا تقرر هذا فاعلم انه اذا كان قوله
معرفة الحكم ~~اذا تقرر هذا فاعلم انه اذا كان الاحكام~~ احكام احوال الادلة معطوفا
على قوله معرفة الاحكام يرد عليه ان اصول الفقه نفس معرفة تلك الاحوال لا ما يفيد
ها ويمكن الجواب بان المعرف بالتعريف المذكور المشهور هو العلم بمعنى التصديق
بالمسائل والمعرف ههنا نفس المسائل فالمعنى سمي المسائل التي تفيد معرفة احوال
الادلة اجمالا باصول الفقه بلا شك في صحته فان من طالع مثل الامر للوجوب
والنهي للتحريم والعام يفيد القطع الى غير ذلك يحصل له العلم باحوال الادلة الا
جمالية وهذا على تقدير ان يكون قوله اجمالا متعلقا بالادلة او يقال المراد بما يفيد
العلم العلم بالاحوال الكلية للادلة الاجمالية مثل العلم بان الامر مطلقا للوجوب و
بقوله احوال الادلة الاحوال الجزئية للادلة التفصيلية مثل العلم بان صلوة
للوجوب ولا شك ان العلم بان الامر مطلقا للوجوب يفيد العلم بان صلوة وزكوة
او غير ذلك للوجوب لاشتماله عليها فالمعنى سمي العلم بالاحوال الكلية
للادلة الاجمالية المفيدة لمعرفة الاحوال الجزئية للادلة التفصيلية بطريق
الاجمال في ضمن القضايا الكلية باصول الفقه وهذا على تقدير ان يكون
قوله اجمالا متعلقا بالمعرفة ويمكن الجواب بان التقادير الاعتباري كاف
وهو ظاهر ويمكن ان يراد بالملكة المفيدة لمعرفة احوال الادلة الاجمالية
لكن التدوين والترتيب بالاجمال يابى عنه قوله وعليه فقس قوله معرفة
العقايد يعني يرد عليه الاعتراضات التي سبق من ان الكلام هو نفس العقايد
ولذا عرفوه بانه العلم بالعقايد الدينية عن ادلتها التفصيلية اليقينية
لا ما يفيدها والجواب بان المعرف ههنا المسائل والمعنى المسائل المدللة

التي

التي تفيد معرفة العقايد الدينية عن ادلتها تسمى بالكلام ولا شك في صحته
فان من طالع المسائل الكلامية ووقف على ادلتها حصل له معرفة العقايد
الاسلامية عن ادلتها او يقال التغاير الاعتباري كاف في صحة الافادة وقال
الفاضل واما الجواب الثاني فلا يجري ههنا لان العقايد الاسلامية اكثرها
شخصية لان موضوعها ذات الله تعالى مثل الله عالم والله واحد وقديم ومحمد
نبي صادق وغير ذلك ولا يتصور منها ان يقال العلم بالعقايد الكلية يفيد
العلم بالعقايد والقواعد ان مبدا العالم عالم وواحد وقدير وبنبيه قول المص
والمحدث للعالم هو الله الواحد القديم الحي العليم فالعلم بهذه القواعد الكلية
يفيد العلم بالعقايد الجزئية مثل ان ذاته تعالى اي الجزئي الحقيقي عالم وواحد
وقادر بناء على انه مبدا له واما قوله محمد نبي يجب تاويله بان الله تعالى ارسله
بالحق وصدقه بالمعجزات لما تقرر من ان موضوع المسئلة يجب رجوعه الى
موضوع العلم والحق ان ما يقال تكلف لانه لا يجري في المسائل السمعية
ككونه سميعا واحدا ومتكلما فانه ما ورد السمع الا في ذاته والقول
بعدم كونها من المسائل مكابرة ولذا حكم المحقق الدواني في تعليقته على
الحواشي الشريفة على شرح المختصر الاصولي في بحث تعريف احوال الفقه
ان مسائل الكلام ليست بقواعد لعدم كونها كلية واما ما قيل من ان موضوعه
وان كان جزئيا حقيقيا لكنه لا يتصور الا بوجه كلي فيكون قضايا كلية
موضوعها منحصر في فرد فهو على تقدير تسليم لا يفيد فيما نحن فيه لانه
لا يتحقق عقايد جزئية يستفاد منها قوله عد في المواقف اه
ووجه السيد الشريف بانه كما ان للفلاسفة علما نافعا في علومهم
سموه المنطق كذلك لنا علم نافع في علومنا سميناه كلاما ولا يخفى

انه ان اشتراك في جهة النفع وهو كما ان المنطق مورث النطق في علومهم
كذلك الكلام مورث لنا فوق الكلام في علومنا فمع الوجهين واحد
وان لم يعتبر الاشتراك في تلك الجهة فهو لا يصير وجها موجبا لتسمية
بلم يكن بازاء المنطق اعني الكلام كما يجيء فلذا اجمعهما الشارح وجعلهما
وجها واحدا ولقد احسن غاية الحسن قوله باعتبار اه لانه لو لم يعتبر
ايراثه القوة للكلام لا يكون بازائه المنطق وجه موجه اذ الاشتراك في انهما لكونه
نافعان وان كان نفع الكلام بطريق الرياسة ونفع المنطق بطريق الخدمة
او في استمداد العلوم فان الكلام يستمد به باعتبار المبادي والمنطق با
عتبار ما يعرضها ليس مختصا بالكلام وذلك اقوى في النحو والصرف
فان نفعهما بطريق الخدمة والاستمداد منهما ايضا باعتبار ما يعرض المبادي
فهما اولى بهذه التسمية قوله لضاع اما قيد الاولى يعني لو لم يقيد الاطلاق
بقوله اولا لضاع اما قيد الاولى في قوله اول ما يجب اه او ضاع ذكر التخصيص
في الثاني اعني قوله ثم خص به اه لانه ان كان بسبب اطلاق لفظ الكلام
عليه كونه مما يجب ان يعلم ويتعلم او ذكر وجه التخصيص بخلاف ما اذا قيد
الاطلاق بقوله اولا فلانه يكون ذكر الكل من الامرين في موقعه فيصير المعنى
اطلاق اسم الكل عليه اولا لانه اول ما يجب ان يعلم ويتعلم بالكلام ولم يطلق
غيره ثانيا مع تحقيق وجه الاطلاق وهو كونه مما يجب ان يعلم ويتعلم
بالكلام وغيره مما عداه فنقول الشارح ثم خص به على كانه جواب سؤال
يقال ما ذكرت انما يدل على تخصيص الاسم به اولا وابتداء دون التخصيص
مطلقا بان لا يسمى به غيره اصلا فما وجه التخصيص بحيث لم يطلق
على غيره اصلا فاجاب بما سمعت ثم اعلم انه يتقل عنه هذا تعليل لمعنى

الفصل

الفعل الذي في ضمن التفسير انتهى هذه الحاشية منوطة على قوله اذ لو لم يتعين
بريعني انه تعليل للفعل المستفاد منه في ضمن التفسير اي في الاطلاق بالاطلاق
اولا اذ لو لم يقيد به اه والمحشي المدقق جعلها منوطة على قوله اذ الاشتراك
اه فقال اي فسر الاطلاق بالاطلاق اولا اذ لا اشتراكه اه ثم اعترض عليه ولا يخفى
انه بناء الفاسد على الفاسد قوله واما احتمال تسمية الغير اه جواب
سؤال كانه قيل ان اطلاق اسم الكلام عليه باعتبار كونه اول ما يجب ولا
يلزم استدراك ذكر وجه التخصيص لانه يجوز ان يكون لدفع احتمال ان يسمى
غير الكلام بهذه الاسم لغير هذا الوجه فاجاب بان هذا الاحتمال ان يسمى غير
الكلام قائم في باقي الوجوه المذكورة اه ايضا فوجب التعرض فيها مثل انه يوجد
ولانه يورث قدرة على الكلام ثم خص به ولم يطلق على غيره غيرا مع انه لم يتعرض
في غير هذا الوجه فعلم ان ذكر وجه التخصيص لرفع احتمال تسمية الغير
بهذا الوجه وهو انما يصح لو قدر اولا قوله وتسميته بالكلام لما وقعت اه جواب
سؤال كانه قيل لم وسط وجه التسمية بين كلام المتقدمين الكلام والمتأخرين
ولم يذكر بعدهما مع انه انظر اجب بقوله وتسميته اه كذا نقل عنه وحاصله
فذكر وجه التسمية بعد ذكر كلامهم اولا بخلاف المتأخرين فانهم تبعوا لهم
في ذلك التسمية قوله اي الواسطة بين الايمان والكفر اه هذا القول منهم
بناء على جعلهم الاعمال اي الايقان بالواجبات وترك المنهيات جزء من حقيقة
الايمان والكفر عنه التكذيب فمرتكب الكبيرة ليس بمؤمن لعدم جزئه اعني ترك
المنهيات وليس بكافر لكونه مصدقا وتقرا بما جاء به النبي م فيكون واسطة
بين الكفر والايمان عندهم وهي الفسق قوله لا بين الجنة والنار وما وقع
في كلام البعض غلطا من عبارتهم انهم يثبتون الواسطة

بعضا

بين الجنة والنار ليكون محلا لمرتكب الكبيرة لانه ليس بمؤمن ليكون
محله الجنة ولا كافر ليكون محله النار يعني ليس المراد باثبات المعتزلة
بين المنزلتين اثبات الواسطة بين الجنة والنار ليكون مقرا للفاسق كما هو
الظاهر من العبارة لان الفاسق عندهم مخلد ان مات بلا توبة كما هو المشهور
من مذهبهم فهم لا يثبتون لمرتكب الكبيرة مقرا يكون واسطة بين الجنة
والنار فاندفع ما قال الفاضل المحشي ان كون الفاسق مخلدا عندهم لا ينافي
ان يقولوا بالواسطة بين الجنة والنار لجواز ان يكون اهلها غير الفاسق
اذ الفاسق لكون ... يدخل فيها الفاسق او لاحتى يحكم بما شاء لان مقصود
المحشي ليس الاستدلال على انه لا يمكن القول بالواسطة بل ادفع ما يتوهم
ذلك البعض تأمل قوله وقال السلف الواو للحال اي والحال ان بعض
السلف ايضا يقولون بثبوت الواسطة بين الجنة والنار لاثباتهم
الاعراف فلا وجه لتخصيص واصل ابن عطا بهذا الاثبات وجعله سببا
للاعتزال قوله لكن مآلهم الى الجنة قال القاضي في تفسير قوله تعالى وعلى
الاعراف رجال يعرفون كلا بسيماهم اي رجال من الموحدين قصروا في العمل
فيجلسون بين الجنة والنار حتى يقضي الله بينهم بما شاء قوله زمانه
فترة من الرسل اي زمان لفقد النبي عم وعدم وصول دعوته اليهم
معذورون لعدم اطلاعهم على المأمور به والمنهي عنه وقال المعتزلة انهم
معذبون بترك الواجبات لان العقل كاف في معرفة حسن الاشياء وقبحها
ويرد عليهم قوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا قوله الكافر ينصرف
الى الكافر المجاهر جاحدا ان الحسن انما يثبت الواسطة بين الايمان ومطلق
الكفر وهو الكفر بطريق الجهر والمعتزلة يثبتون الواسطة بين الايمان
نوع

ومطلق

ومطلق الكفر فيكون اعتزالا عن مذهبه لانه لا يثبت المنزلة بين المنزلتين لان
الفاسق عندهم منافق داخل في الكفر لان النفاق نوع من الكفر فانه قيل لم
لم يجعل قول المعتزلة على ما قال الحسن بان يكون المراد بقولهم مرتكب الكبيرة
ليس بكافر انه ليس بكافر مجاهر قلت هو مناف لدليلهم الآتي ولا اثباتهم
حيث قالوا ان اهل الجنة في السماء واهل الكبائر على قولهم فالخوارج يسمونهم
كافرين والمرجئة مؤمنين والحسن البصري واتباعه منافقين فاخذنا المتفق
وهو الفسق وتركنا المختلف فيه فان الحقيقة اثبات امر مغاير للايمان
والكفر والنفاق ونقل عن بعض المتأخرين من المعتزلة انا لا ننفي الايمان
بمعنى التصديق واجروا الاحكام على الفاسق بل معنى الاستحقاق غاية المدح
وهو الذي يسمونه بالايمان الكامل وينفونه عن الفاسق فح لا يكون واسطة
بين الايمان المطلق والكفر بل بين نوع الايمان والكفر وكان هذا رجوعه
منه عن مذهبه واعراض عنه قيل يمكن حمل قول الحسن انه ليس بمؤمن ولا كافر
بل هو منافق على انه ليس بمؤمن بالايمان بل هو منافق في الاعمال فالايمان
المنفي هو الايمان الكامل الذي عد العمل جزء منه فلا منزلة بين المنزلتين
اقول هذا التوجيه مخالف لما نقل عنه من الاستدلال عليه فانه قال ان اقدام
الشخص على المعصية المفضية الى العذاب يدل على انه كاذب في دعوى
تصديقه بما جاء به النبي عم فان من اعتقد من العقلاء ان في هذا الجحر
حية لا يدخل يده فيها فان من ادخل فيها علم انه كان لا يعتقده فان
هذا الدليل يدل على انه يقول انه منافق في التصديق ولذا رجع الحسن
عن هذا المذهب يعني اضافة الدار الى كل من الثواب والعقاب بمعنى اللام
واصل اللام الاختصاص فيفيد انهما موضوعان للثواب والعقاب

قوله ينافي على ما نقله من البداية
كونهما داري ثواب وعقاب ... ح

وهو يقتضي تحقق عدم الثواب والعقاب فيهما قوله ولو سلم اي لا نسلم ان معنى
كونهما دار ثواب وعقاب ان كل من يدخلهما يثاب ويعاقب فهو بالنسبة
الى مستحقيهما وهم عند المعتزلة المكلفون بناء على مذهبهم من ترتب الثواب
والعقاب على الاعمال على سبيل الوجوب اما عندنا فهو ترتب عادي فيجوز
ان يثاب بالاطاعة وان يعاقب بالمعصية على ما سيجيء تفصيله قوله
فالمراد بقوله ادخاله لان الدخول بدون الثواب متحقق عندهم في الصغار
قوله ونسب الدخول الى نفسه اي الى نفس الصغير اشارة [illegible] الجنة الى انه
بالاختيار بحيث يجب على الله ادخاله قوله وقس عليه فدخلت اي دخولا مثلا
قبائحها مستحقا لها لان الكلام فيه ولتفرعه على الكفر والعصيان ولذا نسب
الى نفسه في كلام الصغير حيث دخلت دخولا باختياره قوله ذهب معتزلة بصرة
المفهوم من هذا الكلام دفع ما قيل ان الاشعري قد اورد على نفي المنافاة في الحال
قوله فنبهت الجبائي اذ يكفيه ان يقال ان المناسب بحق الكافر المعذب ان لا
يخلقه او يسلب عنه العقل ولا حاجة الى ذكر حال الصغير وغيره وحاصل
الدفع ان مقصود الاشعري ابطال مذهب معتزلة البصرة واسكاته على مذهبه
ومذهب غيره ولا يخفى انما يتم بمادة الصغير والعاصي واما ذكر مادة المطيع
فهو لاجل اتمام الفن وطلب اثباته قوله تركه بخل وسفه لانه ان علم الله بما هو
انفع للعبد في دينه وتركه يكون بخلا وان لم يعلم يكون سفها يجب تنزيه
الله تعالى عنهما كذا نقل وفيه تأمل والاولى ان يقال تركه بخل او جهل قوله
فاوجب اي آخره اوجب الجبائي على الله تعالى ان يعطي العبد ما علم بنفعه
في دينه قوله فلزمهم ما لزمه اي لزمه امر عظيم لا يمكن ان يعتذر عنه بجنس
وهو السكوت في مادة الصبي لان الواجب على الله على حسب علمه في حقه

ان لا يخلقه او يموت صغيرا او يسلب عنه عقله قال العلامة الاسفرايني في دفع
الالزام الاشعري عن الجبائي بان له ان يقول الاصلح واجب على الله انما لم يوجب
تركه حفظا لاصلح آخر فوقه بالنسبة على شخص آخر فلعله كان اماتته لا الاخ
الكافر موجبة لكفر ابويه واخيه لكمال الجزع على موته فكان الاصلح لهم صيانة
فلما حفظ هذا الاصلح وجب فوت الاصلح له ولعل في ذلك صلحا كان الاصلح
لهم اتحادهم فلرعاية الاصلح لكثيرين فات الاصلح له اقول هذا الجواب غير تام على
مذهبه اذ هو يقول بوجوب اعطاء ما هو الاصلح للعبد وهو الله تعالى فترك الاصلح في
حقه لاجل اصلح شخص آخر ظلم في حقه يجب تنزيهه تعالى عنه نعم يتم هذا الجواب
اذا كان المراد بالاصلح الاوفق للحكمة لان الحكمة تقتضي ان ترك الخير الكثير للشر
القليل قبيح وقيل في دفعه ايضا بان الجبائي لا يقول بوجوب الابقاء وايضا الانفع
واجب عليه تعالى حتى يرد عليه ما ذكر بل الجواب عنه اللطف والتمكن والاقدار عليه
كاعطاء العقل والقدرة وارسال الرسل وهذا حاصل في حق العاصي ولا يخفى
ان وجوب اللطف على الله عند المعتزلة امر سوى وجوب الاصلح فكان المجيب خلط
احدهما بالآخر قال في المواقف واما المعتزلة فاوجبوا عليه تعالى بناء على اصلهم امورا على
الاول اللطف وفسروه بانه الفعل الذي يقرب العبد الى الطاعة ويبعده عن
المعصية كبعثة الانبياء والثاني الثواب على الطاعة والثالث العقاب على
المعصية والرابع الاصلح قوله وبعضهم اي بعض معتزلة بصرة لم يعتبر جانب
علم الله بل قالوا يجب على الله ان يعرضه للثواب والدخول على المعتزلتين وان
علم انه يكفر عند كونه مكلفا فلا يلزم عليهم منه مات لان ما هو الواجب على الله تعالى
هو تعريضه للثواب وتكليفه وهو حاصل في حقه والكفر انما يحصل بقدرته
ولا مدخل لقدرة الله تعالى فيه على ما قالوا لكن يلزمهم ترك الواجب فيمن مات

صغير العدم التكليف في حقه فان قيل يرد عليهم من مات كافرا ولم يصل اليه
دعوة نبي ما فقط فان تركه في حقه ما هو الواجب عليه تعالى قلت تفويض الثواب
عندهم ليس بموقوف على ارسال الرسل فانهم قالوا العقل كاف في معرفة الله
تعالى وحسن الاشياء وقبحها ومدار التكليف عليه وبعثة الانبياء لطف يقرب
العبد الى الطاعات نعم يرد عليهم من مات مجنونا قوله بمعنى الاوفق يعني ما
تقتضيه حكمته الازلية وتدبير نظام العالم يجب على الله فعله وقبح تركه سواء
كان فيه نفع العبد في الدين او الدنيا او في كليهما او لم يكن فح لا يرد عليهم
شيء مما ذكر كما لا يخفى قوله ابي منصور الماتريدي هو تلميذ ابي نصر العياض
تلميذ ابي بكر الجوزجاني تلميذ محمد بن الحسن الشيباني من اصحاب الامام الاعظم
ابي حنيفة الكوفي رح كذا في شرح المقاصد كمسئلة التكوين وغيرها
من مسئلة الاستثناء في الايمان ومسئلة ايمان المقلد على ما سيجيء قوله الظاهر
ان المقول مجموع ما في الكتاب اي الظاهر ان يكون مقول القول مجموع ما في الكتاب
لان القرينة لا تدل على تخصيص البعض والمراد بمجموع ما في الكتاب مجموع
المسائل التي تصلح ان تكون مقولا للقول مجموعا فلا يرد انه يلزم على هذا التقدير
ان يكون خلافا للسوفسطائية ايضا مقول القول فيكون هو ايضا مقصودا
بالنقل مع انه ليس كذلك وان قوله والالهام ليس من اسباب المعرفة عند اهل الحق
يأبى عنه لان قوله خلافا للسوفسطائية لم يصلح ان يكون مقول القول لانه حال
عن مقول القول اي قال اهل الحق حقايق الاشياء ثابتة والعلم بها متحقق
حال كون هذا القول مخالفا للسوفسطائية وكذلك قوله والالهام المفسر بالقاء
آه جملة اسمية وقعت حالا اي قال اهل الحق واسباب العلم منحصرة في الثلثة
الحواس والعقل والخبر الصادق والحال انه ليس الالهام من اسباب المعرفة

عندهم

عندهم فلا يكون من قول القائلين بل قيدا لقوله فلا يلزم شيء مما ذكره الفاضل الچلبي
اجاب عن الاول بانه يجوز ان يكون عادة لفظ عند اهل الحق في قوله والالهام ليس
من اسباب المعرفة آه للتأكيد فلا يخفى ان هذا الجواب مما يأباه الطبع السليم اذ ليس
هو محل التاكيد مع انه يلزم ان يكون قوله والالهام مقصودا بالنقل وليس كذلك
فانه انما ذكره لدفع بطلان حصر اسباب العلم في الثلثة كما سيجيء ويحتمل اي على تقدير
ان يكون المقول هو قوله حقايق الاشياء ويجوز ان يكون المراد باهل الحق اهل السنة
والجماعة ووجه تخصيصهم بالذكر مع ان غيرهم ايضا يتاركون لهم في هذه المسئلة
للاعتداد والاشارة الى ان غيرهم بمنزلة العدم في هذه المسئلة قوله قد يفتح
الباء اي يفتح الباء رعاية لكون المعتبر في الحق المطابقة من جانب الواقع وانما يجعل
تلك الرعاية بملاحظة الحيثية ومع ملاحظتها يصدق على الصدق ايضا انه يصدق
عليه انه الحكم المطابق للواقع لان المطابقة بين الشيئين تقتضي نسبة كل
منهما الى الآخر بالمطابقة كما علم في باب المفاعلة لكنه ليس من حيث انه مطابق
بل من حيث انه مطابق على ما سيجيء قوله لكنه يأبى قوله آه واما الصدق فلانه
يفهم منه ان الفرق بين الحق والباطل والصدق بحسب الاستعمال وشيوع الصدق
في الاقوال دون الحق لا بحسب المفهوم اذ على تقدير فتح الباء يفهم الفرق بحسب المفهوم
واما قوله وقد يفرق فلانه يدل على ان الفرق بينهما بهذا الاعتبار ليس مبنيا في
السابق فلو كان الباء في قوله الحكم المطابق مفتوحا يكون بعينه الفرق المبين
بقوله وقد يفرق اذ لا فائل باعتبار المطابقة من جانب الواقع فيهما حتى يحكم
قوله والحكم المطابق عليه تأمل قوله يشير اليه الاخذ دة مستفادة من الشيوع
والخصوصية فانه اذا كان الشيوع مختصا بالقول كان الاطلاق بالقياس عليه بناء
على ان كل قيد يرجع في الاثبات او النفي يكون هو مقصود المتكلم كما صرح به

الشيخ عبد القاهر لا بطريق المفهوم كما زعم الفاضل المحشي **قوله** اذا المنظور اى انما
سمي الحكم باعتبار كونه مطابقا بفتح الباء للواقع بالحق لان المنظور اولا ه
يعني ان الذي ينظر اليه و يلاحظه اولا في حصوله هذا الاعتبار للحكم اعني كونه
مطابقا بفتح الباء هو الواقع فان الحكم انما يصير مطابقا بفتحها اذا نسب اليه
الواقع متصف بالحق بالمعنى اللغوي اعني الثابت من حق بمعنى ثبت ففعل لفظ
الحق عن معناه اللغوي الذي صفة الواقع لا يسمى به كون الحكم مطابقا
تسمية للشئ بوصف ما هو منظور في حصوله ثم اخذ منه صفة مشبهة
ووصف العقد والحكم به فللحق معان ثلثة احدها اللغوي و هو الثابت المنفوق
عنه والثاني كون الحكم مطابقا والثالث الصفة المشبهة الماخوذ منه بهذا المعنى
التي يوصف بها الحكم بالمؤاطاة بان يقال حكم حق وانما قيد بقوله اولا لان الحكم
ايضا منظور من جهة الفاعلية في هذا الاعتبار لكن ضمنا لا صريحا لانه اذا
لم يكن منسوبا الى الواقع من جهة الفاعلية لا يتصف بكونه مطابقا بفتحها
فان مقتضى باب المفاعلة النسبة بالفاعلية والمفعولية من الطرفين لكنه ذلك
منظور اليه ثانيا اى ضمنا اذ الفاعل على التصريح للمطابقة على هذا الاعتبار هو الواقع
قوله هو الواقع الموصوف اه الواقع النسب الخبرية الثابتة مع قطع النظر
عن اعتبار المعتبر بيانه ان الكلام الذي دل على وقوع النسبة بين الشيئين
اما بالثبوت او بالانتفاء مع قطع النظر عن حصولها في الذهن لابد ان يكون
بينهما نسبة ثبوتية او سلبية لانه اما ان يكون بينهما هذا ذاك او لم
يكن وتلك النسبة هو الواقع الخارج ونفس الامر ومعنى ثبوتها وتحققها
انها ثابتة مع قطع النظر عن اعتبار المعتبر لا انها موجودة في الخارج فلا
يرد ما قيل ان النسب امور اعتبارية فلا معنى لثبوتها وتحققها **قوله** واما

المنظور

واما المنظور يعني انما سمي كون الحكم مطابقا بكسر الباء للواقع بالصدق لان الملحوظ
في هذا الاعتبار اولا هو الحكم فانه انما يصير الحكم مطابقا بكسرها اذا نسب الى الواقع
واعتبر من جهة الفاعلية صريحا فيقال طابق الحكم الواقع والحكم متصف بالمعنى
اللغوي للصدق اعني الانباء على ما هو عليه فيكون تسمية هذا الاعتبار بالصدق
ايضا تسمية للشئ بوصف ما هو منظور فيه اولا فان قلت لم لم يجعل الامر
بالعكس بان يسمى كون الحكم مطابقا بفتحها بالصدق وكون الحكم مطابقا
بكسرها بالحق تسمية للشئ باسم ما هو منظور اليه ثانيا اجيب بان التسمية
بوصف المنظور اولا اوجه من التسمية بوصف المنظور ثانيا لقربه منه
وانسباقه الى الفهم اولا من وصف المنظور ثانيا **قوله** و هو الانباء اه قال الفاضل
المحشي وفيه نظر لان الانباء صفة المتكلم والمقصود ههنا بيان حال الصدق الذي
هو صفة للحكم اجيب بان هذا انما يرد لو كان الانباء مصدرا مبنيا للفاعل
اى الاخبار فانه صفة المتكلم اما لو كان مصدرا مبنيا للمفعول اى كون الشئ مخبرا
عنه على ما هو عليه فلا شك في كونه صفة الحكم او يقال ان هذا مبني على التسامح
فان اخبار المتكلم عن الشئ على ما هو عليه يستلزم كون الشئ بحيث يخبر
عنه على ما هو عليه كما في تعريف الدلالة بالفهم الذي هو صفة السامع والمعنى
فانه يستلزم كون اللفظ بحيث يفهم منه المعنى كما حققه السيد الشريف في
حاشية المطول وقال المحشي المدقق لكن اتصاف الحكم باى معنى كان بالانباء عن
الشئ على ما كان عليه محل كلام انتهى كلامه يحتمل ان يكون مراده ما مر في كلام الفاضل
المحشي وقد عرفت جوابه ويحتمل ان يكون مقصوده ان كون الانباء المذكور
صفة للحكم انما يصح لو كان كل حكم ثابتا في نفس الامر ومدلوله كل ما هو في نفس
الامر اذ ح يصح ان يقال كل حكم صادق اى مخبر عنه على ما هو عليه والجواب

انه لا يلزم في وجه المناسبة اتصاف جميع افراد الحكم بالوصف المذكور بل يكفي
اتصاف بعضها به وان مدلول الكلام في نفسه الصدق والكذب احتمال
عقلي بناء على ان دلالة الالفاظ ليست قطعية بقي الكلام في كون الانباء
المذكور معنى لغويا للصدق محل تردد اذ لم يوجد في الصحاح وغيره من
الكتب المشهورة قوله وهذا اولى مما قيل اه لانه يدل على وجه المناسبة
في تسميته على وفق ما ذكره في الحق على ان التعبير التمييز المطلق لا يخفى
في وجه التسمية قوله فان مفهومه اه دفع لما يقال ان الحقيقة صفة
الحكم ومطابقة الواقع اياه صفة الواقع فلا يصح تعريفها بها وحملها
عليه بهو هو وحاصل الدفع ان مطابقة الواقع اياه يعني المطابقة المبنية
المتعلقة بالحكم صفة الحكم الا ترى انه يصح ان يقال الحكم موصوف بمطابقة
الواقع اياه فان معنى مطابقة الواقع اياه هو بعينه معنى كون الحكم بحيث
يطابقه الواقع تأمل قوله الا انه مركب جواب عما يقال انه لو كان صفة
الحكم يصح ان يشتق منه صفة له كما يشتق من الحقيقة فيقال حكم
حق قوله كذا افاده الشارح حيث قال في شرح التلخيص عرفوا الدلالة
الوضعية اللفظية بانها فهم المعنى من اللفظ واعترض عليه بان الفهم
ان كان مصدرا مبنيا للفاعل اعني الفاهمية فهو صفة الفاهم وان
كان مصدرا مبنيا للمفعول اعني المفهومية فهو صفة المعنى فلا يصح حمله
على الدلالة التي هي صفة اللفظ ثم اجاب بانا لا نسلم انه ليس فان الفهم
وحده وان كان صفة الفاهم وكذا الانفهام وحده صفة المعنى الا ان
فهم المعنى من اللفظ في معنى فهم المعنى من اللفظ او انفهام المعنى منه بمعنى
معنى كون اللفظ بحيث يفهم منه المعنى غاية ما في الباب ان الدلالة مفرد

يصح

يصح ان يشتق منه صفة يحمل على اللفظ وفهم المعنى او انفهامه منه مركب
لا يمكن اشتقاقها منه الا بواسطة مثل ان يقال اللفظ تفهم منه المعنى
قوله ولبعض الافاضل اه اراد به السيد السند حيث رد ما قال الشارح
في شرح التلخيص عاجلا ان يكون فهم المعنى من اللفظ صفة اللفظ باطل
وكون معناه اللفظ بحيث يفهم منه المعنى ظاهر البطلان نعم انه يستلزمه وبين
الاستلزام من الاتحاد فالاولى ان يقال ان مثل هذا محمول على التسامح
من القوم واعتمادهم على ظهور ان الدلالة صفة اللفظ والفهم صفة
السامع فلا بد ان يقصد بتعريفها به ما هو صفة اللفظ اعني كون
اللفظ بحيث يفهم منه المعنى دلالة لا صحة لا يشتبه فالمقصود من فهم المعنى
من اللفظ كون اللفظ بحيث يفهم منه المعنى قوله فالمعنى يعني اذا لم يكن
مطابقة الواقع اياه صفة للحكم بل محمولا على التسامح على ما حققه بعض
الفضلاء يكون معناه كون الحكم بحيث يطابقه الواقع بناء على ظهور دلالته
عليه واعتمادا على فهم السامع قال المحشي المدقق لكن على هذا التقدير
يكون المنظور اولا في اعتبار المطابقة هو الحكم ايضا في الحقيقة اقول
ليس المراد بكونه منظورا فيه اولا انه يذكر في اعتبار المطابقة اولا
حتى يرد عليه ما ذكر بل المراد ان الذي يلاحظ اولا في حصول هذا المفهوم
اعني لو كان الحكم مطابقا بفتح الباء هو الواقع لانه الفاعل الصريح لها
سواء ذكر مقدما او مؤخرا ولا يخفى انه ثابت على هذا التقدير تأمل قوله
لا يقال هذا مناقض يعني ان الظاهر ان يكون الباء في قوله ما به للسببية
والضمير للشيء فالمعنى الذي بسببه الشيء هو ذلك الشيء ولا شك
انه يصدق على العلة الفاعلية لان الانسان مثلا انما يصير انسانا متميزا

عما عداه اه بسبب الفاعل وايجاده اياه ضرورة ان المعدوم لا يكون
انسانا بل لا يكون ممتازا عن غيره لما تقرر من انه لا تمايز في المعدومات
فيلزم ان يكون العلة الفاعلية ماهية لمعلولاتها وهو باطل قوله لانا
نقول الفاعل ما به الشيء موجود اه اي الفاعل ما بسببه الشيء موجود
في الخارج وذلك اما بان يكون اثر الفاعل نفس ماهية ذلك الشيء
مستتبعا له استتباع الضوء للشمس في العقل ينتزع منه
الوجود ويصفها به على ما قاله الاشراقيون وغيرهم القائلون بان الماهية
مجعولة فانهم ذهبوا الى ان الماهية هي اثر المترتب على تاثير الفاعل
ومعنى التاثير الاستتباع ثم العقل ينتزع منها الوجود ويصفها به
مثلا ماهية زيد يستتبع الفاعل في الخارج ثم يصفها العقل بالوجود
والوجود ليس الا اعتبارا عقليا الا انتزاعيا كما انه يحصل من
الشمس اثر في مقابلتها من الضوء المخصوص وليس هنا منور
منور ثابت في نفسه يجعلها الشمس متصفا بالوجود لكن العقل
يعتبر الوجود يصفه به ويقول وجد الضوء بسبب الشمس واما بان
يكون اثر الفاعل الماهية باعتبار الوجود لا من حيث نفسها ولا
من حيث كونها تلك الماهية على ما ذهب اليه المشائيون وغيرهم القا
ئلون بان الماهية ليست مجعولة فانهم قالوا اثر الفاعل هو ثبوت
الماهية في الخارج ووجودها فيه بمعنى انه يجعل الماهية متصفا
به في الخارج واما الماهية هي اثره باعتبار الوجود لا من حيث
هي يكون نفس الماهية صادرة منه ولا من حيث كونها تلك الماهية
بان يجعل الماهية ماهية فعلى كلا التقديرين اثر الفاعل الشيء

الموجود

الموجود في الخارج اما بنفسه واما باعتبار الوجود قوله لا ان الشيء
اه يعني ليس اثر الفاعل كون الشيء ذلك الشيء بل اما نفس الماهية
او الماهية باعتبار الوجود اما كون الماهية ماهية فليس بجعل
الجاعل ضرورة انه لا مغايرة بين الشيء ولنفسه حتى يتصور بينهما
جعل واما عدم التمايز في المعدومات فانما هو في الخارج لا في نفسها
فان الماهيات ممتازة بعضها عن بعض في انفسها ولا مجال في النزاع
في هذا وان فسر بعضهم قولهم الماهية مجعولة او غير مجعولة اذ لا يعقل
على ما يشهد به اللفظ السليم انما النزاع في كون الماهيات مجعولة
او غير مجعولة بالمعنى الذي مر من ان اثر الفاعل نفس الماهيات او
الماهيات باعتبار الوجود فاندفع ما قال بعض الفضلاء وان هذا
الجواب انما يستقيم على مذهب من قال ان الماهيات غير مجعولة واما
من قال بان الماهيات مجعولة فلا اذ لم يذهب احد الى ان الماهيات مجعولة بمعنى
كون تلك الماهيات ماهيات اذ لا معنى له ولا يصلح محلا للنزاع وان شئت مصداق
ما ذكرناه فعليك الرجوع الى شرح المواقف والحواشي الشريفية على شرح حكمة
العين وشرح الزوراء للمحقق الدواني قوله فيرد الاشكال اذ يصير
يحصل التعريف ما به الموجود موجود وهذا يصدق على العلة الفاعلية
قوله قلت بعد التسليم اه يعني لا نسلم اولا ان الشيء هنا بمعنى الموجود
بل بمعنى ما يصلح ان يعلم ويخبر عنه ولو مجازا وان سلمنا باعتبار
ان الاصل في التعريفات الحمل على الحقيقة والاحتراز عن المجاز وان كان
مشهورا بحسب الاستعمال فرق بين الموجود معبود في الفاعل
وبين ما به الموجود ذلك الموجود فانه الماهية فان معنى الاول الامر الذي

الامر الذي بسببه الشيء الموجود
متصف بالوجود وما ذلك
الا الفاعل ومعنى الثاني

٢٣

بسببه الشيء الموجود وهو ذلك الشيء الموجود والممتنع عن جميع ما عداه وما
ذكر الا الماهية انه لا مدخل للفاعل في كون هذا الموجود الممتنع هذا بل تأثيره
اما في نفسه او في اتصافه بالوجود على ما يتحقق فان قيل لا مغايرة بين الشيء
وماهيته حتى يتصور بينهما سببية قلت هذا لضيق العبارة والمقصود انه لا يحتاج
الشيء في كونه ذلك الشيء الى غيرها وهذا كما قالوا الجوهر ما يقوم بنفسه اذ لا مغايرة
بين الشيء ونفسه حتى يتصور القيام بينهما قوله وبه يظهر اي بما ذكرنا في بيان
الفرق من ان الماهية ما به الشيء ذلك قوله وقد يجعل احدهما اي الضميرين لا صحة
لرجوع الاول لان الضمير الثاني مجهول على الاول والمجهول هو الماهية لا الذات
فالمعنى الامر الذي بسببه الشيء ذلك الامر بمعنى انه لا يحتاج في ثبوت ذلك
الامر الذي غير ذلك الامر فيرجع تحصيل التعريف الى ما قالوا في تعريف الذاتي
بالمعنى الاعم بانه لا يعلل ثبوته بالذات قوله فلا يتوهم الاشكال اذ الفاعل
ليس الامر الذي بسبب المفعول ذلك الفاعل لعدم الحمل بالمواطئة بينهما قوله
لكن يقتضيه ظاهر التعريف بالعرضي انما قال ظاهر التعريف لانه ما لا التعريف
على ما بينا هو ان لا يحتاج في كونه ذلك الامر الى غير ذلك الامر والعرضي ليس كذلك
فان الماهية في اتصافها سواء كان لازما او مفارقا يحتاج الى امر غير ذلك
العرضي حتى يكون علة لثبوته سواء كان نفس تلك الماهية او غيرها مثل
الانسان في كونه ضاحكا يحتاج الى ما هو منشأ كونه ضاحكا اعني التعجب
لكن بقي الانتقاض بالذاتي بمعنى الجزء ظاهرا او باطنا فان الانسان في كونه ناطقا
لا يحتاج الى غير ناطق لان ثبوته غير معلل بشيء اما الغير فظاهر واما
بنفس الذات فلتقدمه عليها فما قال الفاضل الجلبي من انه فاتم النقض بالذاتي
والعرضي باطنا سهو ولعل المحشي انما لم يتعرض بهذا النقض لان المقصود تعريف

الماهية

الماهية بحيث يمتاز عن العرضي كما يدل عليه قوله انه بحيث بخلاف العرض حراه فدخول
الذاتي في تعريفها لا يضر بالمقصود ويؤيد ما قلنا ما ذكره بعض الفضلاء من انه
جرت عادة القوم في ابتداء مبحث الماهية من الامور العامة بيان الفرق بين الماهية
وعوارضها دون اثباتها لانه قد تشتبه الماهية بالعوارض فيما اذا عرض الشيء لنفسه
كالكلي للكلي بخلاف الذاتيات فانه لا اشتباه بين الكلي والجزئي فتدبر قوله وجعل
هو اه يرد لما قيل ان هو هو علم في الاتحاد والباء في به متعلق بالاتحاد المفهوم به
هو هو والمراد منه الاتحاد في المفهوم فالمعنى ما به يتحد الشيء في المفهوم فلا يصدق
التعريف على الفاعل لانه غير متحد به ولا على العرضي لانه غير متحد به في المفهوم ووجه
الرد ان المفهوم المتبادر منه هو هو الاتحاد في الصدق وعليه الاصطلاح فان معنى
حمل المواطاة اعني هو هو اتحاد المتغايرين في الصدق فحمله عليه خلاف المتبادر
والاصطلاح الذي وجب الاحتراز عنه في التعريفات فلا يرتكب عليه مع ان
الوجه الصحيح وهو ان تكون الباء للسببية والضميرين للشيء ظاهر سالم عن
ورود النقض على انه يرد على هذا التقدير ان يكون المحدود ماهية للحد اذ يصدق
عليه ما به يتحد الحد مع انه ليس كذلك قوله هذا اي خذ هذا او هذا كما ذكرنا قوله
لكان اخص لكن الذكر اخص والتوالي الى الفهم اي بالكنه المقصود منه دفع ما يرد
على ظاهر عبارة الشارح من انه يلزم ان تكون الذاتيات ايضا من العوارض لانه يمكن
تصور الشيء بدونها بان يتصور بالوجه لا بالكنه وحاصل الدفع ان ليس المراد
بالتصور في قوله مما يمكن تصور الانسان التصور مطلقا ولا التصور
بالوجه فقط حتى يرد ما ذكر بل المراد التصور بالكنه فالمعنى ان ما يمكن تصور
الشيء بالكنه بدونه فهو من العوارض وتصور الشيء بدون تصور ذاتياته
وماهيته محال قال الفاضل المحشي لا يخفى عليك ان المقصود من تعريف الماهية

تميزها عما سواه فينبغي ان يخرج اجزاء الماهية عن تعريفها كما يخرج عوارضها
عن تعريفها مع انه على تقدير ارادة التصور بالكنه فبعض الاجزاء داخلة فيها اقول معنى
التنبيه قوله بخلافه اه بيان مغايرة الماهية بعوارضها اللازمة والمفارقة لان
بعض المفهومات كان لنفسها كالمفهوم والكلي فكان محل ان يتوهم ان حقيقة العارض
والمعروض واحدة واما مغايرة الماهية لاجزائها فقد ظهر من تعريف الماهية
ان المراد بقوله ما به الشيء هو هو السببية التامة ولذا ذكر في جميع الكتب الكلامية ان ماهية
الشيء مغايرة لجميع عوارضه اللازمة والمفارقة مع عدم التعرض لبيان المغايرة
بين الماهية واجزائها قوله واما تصوره بالوجه اه بيان لسبب تغير التصور
بالتصور بالكنه يعني لو لم يفسر لدخل الذاتي بالمعنى الاعم في العوارض لانه مما يمكن
تصور الشيء بدونه بالوجه ايضا اي كما يمكن تصوره بدون العرض قيل عليه
يستفاد يعني يستفاد منه تفريع قوله فانه من العوارض على قوله مما يمكن تصوره
بدونه وان العرض ما يمكن تصور الشيء بدونه والذاتي بخلافه ما لا يمكن تصور
الشيء بدونه فيرد عليه اللوازم البينة بالاخص اعني ما يمتنع انفكاكها بالمعنى
عن الشيء ويستلزم تصوره لتصوره اذ لا يصدق عليها انه لا يمكن تصور
الشيء بدونها ضرورة ان تصوره مستلزم لها بحيث يستحيل الانفكاك
بينهما فينتقض التعريف الذاتي منعا كذلك ينتقض تعريف العرضي بها جمعا
فاعتبار الاستفادة في توجيه هذا الاعتراض طويل لا طائل تحته ويكفي ان يقال
انه يرد على التعريف المذكور للعرضي اللوازم البينة بالمعنى الاخص اللهم الا ان
يقال المقصود من ذكر الاستفادة اشارة الى ورود اعتراض على تعريفهما ودفعه
عنهما ويكون ضمير قوله ويرد عليه راجعا الى كل واحد من التعريفين
قوله وجوابه يعني لا نسلم الاستفادة اولا فان بيان حكم العرضي لاجل

مغايرة

مغايرة بالماهية لا يستلزم ان يكون حكم الذاتي بخلافه وعلى تقدير تسليم الا
ستفادة لا نسلم ان الاستفادة المذكورة تكون بطريق التعريف اي بحيث تصلح
ان تكون معرفا للذاتي مساويا له لم لا يجوز ان يكون المستفاد حكما عاما شاملا
له ولغيره كما ان ما ذكره اعني ما يمكن تصوره بدونه ليس معرفا مساويا للعرضي
يدل عليه من التبعيضية في قوله فانه من العوارض يؤيده ما قال في شرح المطالع
للذاتي خواص ثلث الاولى ان يمتنع رفعه عن الماهية على معنى انه اذا تصور
الذاتي وتصور معه الماهية امتنع الحكم بسلبه عنها الثانية يجب ثبوته
لها على معنى انه ليس يمكن تصور الماهية الا مع تصوره وقع التصديق بثبوته
لها بخاصتين مطلقتين لان الاولى تشمل اللوازم البينة بالمعنى الاخص
والثانية بالمعنى الاخص انتهى كلامه وعلى تقدير الاستفادة بطريق التعريف
فنقول في الجواب ان معنى عدم تصور الشيء بدون الذاتي انه لا يمكن تصور ذلك
الشيء بالكنه بدونه بوجه من الوجوه سواء كان بطريق الاخطار بان يكون ملحوظا قصدا
وبالذات اولا بان يكون تبعا اذ ليس تصوره ذلك المعنى الا تصورا ذاتيا فلا
يمكن بدونه اصلا والمستلزم لتصور اللازم ليس الا تصور الملزوم بطريق
الاخطار بان يكون الملزوم ملحوظا قصدا وبالذات فيمكن تصور الملزوم بدون
ذلك اللازم في الجملة وهو ما اذا لم يكن الملزوم متصورا بطريق الاخطار والقصد
والا لزم ان يكون الذهن منتقلا من ملزوم واحد الى لازمه والى لازم لازمه بالغا
ما بلغ حتى يحصل اللوازم باسرها في الذهن وهو محال فلا يصدق تعريف
الذاتي عليها فان قيل قد صرح السيد الشريف في حاشية المطالع بان الخاصة
الذاتية اعني ما لا يمكن تصوره بدونه مما لا بد فيه من تصور الذاتي والماهية
بطريق الاخطار ويكفي فيه اخطار الماهية فضلا عن تصورها قلت المحتاج

الى هو التصديق بثبوت الذاتي لها ضرورة ان تصديق لابد فيه من تصور طرفيه
بالذات لا يستلزم تصورها تصوره يرشد اليه عبارته قوله على ما نص
عليه في حواشي المطالع قال السيد في بيان قوله بان المستلزم لتصور اللازم
تصور الملزوم التفصيلي ولا يطرد على الذهن ما يوجب اعراضه عن اللوازم
فلا نسلم اندفاعه اى اذا تصور الملزوم وكان ملحوظا قصدا منحصرا بالبال لم
يستلزم تصوره على هذا الوجه تصور لازمه القريب وفي هذا المقام بحث
نبهنا عليه في حواشي المطالع فليرجع اليه قوله وايضا زمان تصور اللازم
اه جواب ثان عن الايراد المذكور يعني ان معنى قولنا الذاتي لا يمكن تصور
الشيء بدونه انه لا يمكن تصور الشيء بالكنه في الشيء بدونه انه لا يمكن تصور
الشيء في زمان لا يكون الذاتي متصورا في ذلك الزمان ضرورة ان تصور الشيء
بالكنه لا يكون الا تصورا ذاتيا فيكون تصور الشيء عين تصور ذاتياته
فلا بد ان يكونا في زمان واحد بخلاف تصور الملزوم اللازم فانه في زمان
غير زمان تصور الملزوم ضرورة ان تصور اللازم من تصور الملزوم وتابع له
وامتناع توجه النفس نحو الشيئين في زمان واحد واذا كان زمان تصورهما
متغايرين صدق انه يمكن تصور الملزوم بدون اللازم لانفكاكه عنه في زمان
تصوره فلا ينتقض حد الذاتي باللوازم المذكورة نقل عنه لان تصور الملزوم
مفيد لتصور اللازم لا بسبب موجب له والا لما جاز بقائه مع زوال تصور
الملزوم واللازم بط بالضرورة ثم ان تحقق معنى اللزوم بين العلة والمعلول
بما لا يخفى ولذا قالوا الدليل ما يلزم من العلم به العلم بشيء آخر والمعرف ما يلزم
من تصوره تصور شيء آخر مع المبادي مع ان للمطالب فان قيل فما معنى
قولهم تصور اللازم البين لا ينفك عن تصور الملزوم قلت معناه ان تصوره

يعقب

يعقب تصور الملزوم بدون فصل ولقائل ان يمنع تغاير زماني التصورين فان
تمسك بامتناع توجه النفس في زمان واحد الى شيئين يرد عليه ان الحاصل
في تصور الذاتي كذلك ايضا تامل والاولى في الجواب ان يقال معنى عدم امكان
تصور الشيء بدون الذاتي عدم امكانه ملاحظة مجردة ولا نسلم انه امكانه بدون
العرضي امكان ملاحظة مجردا عنه انتهى كلامه منه ان اراد انه معه حقيقة
فهو بط لان المعد ما يمتنع تصور اجتماعه مع المعلول ضرورة انه يتوقف
على وجوده وعدمه وتصور الملزوم قد يجامع تصور اللازم وان اراد انه
بمنزلة المعد في عدم لزوم الاجتماع كما يدل عليه قوله مع ان المبادي معدات
فان المعدات الحقيقية الحركات الواقعة منها وتسمية المبادي معدات
على سبيل التشبيه نص بذلك السيد الشريف في حواشي شرح الرسالة
فهو لا يفيد اذ قد يجوز حينئذ اجتماعها نقيضها على تقدير الاجتماع وبهذا
البحث مندرج في قوله ولقائل ان يمنع تغاير زماني التصورين كما لا يخفى
وحاصل معنى اللزوم الذي اعتبر في اللوازم البينة هو ان لا يتخلل زمان
بين تعقل الملزوم وتعقل اللازم وبذلك صرح العلامة التفتازاني في شرح
المقاصد في بحث الاضافة ومنع تلك تغاير زماني التصورين راجع الى
دليله والا فهو غير موجود حاصله ان الدليل المذكور انما يتم فيما اذا كان
تصور الملزوم معدا وذلك غير لازم في جميع الملزومات بالنسبة الى لوازمها
البينة لجواز ان يتوقف اللازم على ملزومها اصلا بل يكون الامر بالعكس
كالاعدام بالنسبة الى ملكاتها فان الاضافة لما كانت داخلة في مفهوماتها
وتعقل الاضافة يتوقف على تعقل الملكات لكونها طرفا لها كانت الاعدام
موقوفة عليها اذ لا يتوقف شيء منهما على الآخر كالمتضايفين فانهما

يحصل المغايرة غير ان يتوقف احدهما على الآخر والا لبطل المعين وخلاصته
ان التلازم منحصر في العلة والمعلول وبين معلولي علة واحدة فعلى تقدير ان
يكون الملزوم علة معدة يكون زمان تصور الملزوم مغاير الزمان تصور اللازم وعلى تقدير
الاخير يكون زمان تصور الملزوم هو زمان تصور اللازم وبما اوردناك من توجه المنع
ظهر ان اعتراض المحشي المدقق بعد نقل هذه الحاشية بان جواب الثاني لا يجري في
الاعدام بالنسبة الى ملكاتها وفي المتضايفين مبني على عدم التقدير في توجه
المنع المذكور ووجه التغاير ان وجود الماهية بالتقاير ليس الا وجودات اجزاء
فلا يكون تصور الذات مغايرا بالذات تصور الذاتي ولذا قالوا بالاجماع والتفصيل
بين الحد والمحدود بخلاف الملزوم واللازم كما لا يخفى والجواب الحق ما ذكره بقوله
والاولى اه وحاصله ان في الذاتي تصور الذات بدونه غير ممكن وفي اللوازم
التصور ممكن لكن المتصور هو انفكاك الملزوم من اللازم محال وهذا كما قالوا
ان في الكلية الفرضية فرض الاشتراك ممكن وان كان المفروض محالا بخلاف
الجزئي فان الفرض والمفروض فيه محال وتفصيل ذلك في حواشي للسيد الشريف
على شرح مختصر الاصول وهذا القدر يكفينا في هذا المقام يعني هذه من الانفكاك
اعني كون زمان تصور اللازم غير زمان تصور الملزوم يكفينا في الفرق بين الذاتي
واللازم واما في قسمة الخارج عن الماهية الى اللازم والمفارق فلا بل يجب
عند الانفكاك بمعنى الانفصال وعدم الاستصحاب ففي هذا الاشارة الى دفع
ما يتوهم ان القول بالانفكاك يهدم قاعدة اللزوم وحاصله ان الانفكاك التام
اللزوم هو بمعنى الانفصال وعدم الاستصحاب لا المغايرة بالزمان وقيل ايضا ان
اعتراضنا على قولهم مما يمكن تصور الانسان بدون الامكان الخاص اعني سلب
الضرورة من جانبي الوجود والعدم يلزم تصور درك الشيء بالعرض وهو

محال

محال اذ العارض لا يفيد معرفة حقيقة المعروض والا لم يكن عارضا اذ يصير
محصله ان تصور كنه الانسان بدون العرض وتصوره لا بدونه اعني به ليسا ضروريين
فيكون تصور كنهه بالعرض جائز اذ لو امتنع لوجب ان يكون تصوره بدونه
ضروريا هذا وان اريد الامكان العام اعني سلب الضرورة عن احد الجانبين
وهذا المعنى حاصل في الذاتي ايضا اذ كما يصدق على المفروض ان تصور الانسان
بدونه واجب وكل واجب ممكن بالامكان العام كذلك يصدق على الذاتي ان تصور
الانسان بدونه ممتنع وكل ممكن بالامكان العام وتخليصه انه لما لم يقيد الامكان
العام بشيء من الطرفين كان صادقا على كل من الواجب والممتنع قوله وجوابه
اه يعني انا نختار ان المراد بالامكان الخاص ويمنع لزوم جواز تصور كنه الشيء
بالعرض بان يكون هو سبب الحصول الذي هو محال بل اللازم جواز تصور كنهه
مع العرض بان يكون مقارنا له في الجانبين في قولنا مما يمكن تصور الانسان
بدونه وتصور الانسان لا بدونه يعني معه لا به اذ المقابل لقولنا بدونه معه لا به
فالمعنى تصوره الانسان بالكنه مقرونا بغير الغير وتصوره معه ليسا بضروريين
ولا استحالة فيه فانه يجوز ان يتصور الشيء بحيث يلزمه تصور
الامور العرضية من اللوازم البينة اقول وهذا الجواب انما يتم لو كان للسببية
فالمقابل لقولنا الباء في قوله بدونه للملابسة اما لو كان للسببية فالمقابل
لقولنا بدونه هو قولنا به لا معه فالسؤال باق ولعل هذا وجه التسليم في قوله
ولو سلم قوله يعتبر الامكان بالنسبة الى المقيد يعني ان الامكان في قوله
مما يمكن تصور الانسان بدونه داخل على التصور المقيد لقيد بدونه فالامكان
ان اعتبر كيفية نسبة التصور الى بدونه حتى يكون المعنى كون التصور
بالكنه بدون العرض وبه ليسا ضروريين يلزم ما ذكر من جواز التصور

ممتنع

٢٧

باكنه بالعرض اما لو اعتبر كيفية نسبة الوجود الى الذات المتصور المقيد
حتى يصير المعنى التصور بالكنه المقيد بكونه حاصلا بدون العرض ممكن يعني
ليس وجوده ولا عدمه ضروريا بمعنى انه قد يحصل وقد لا يحصل بلا استحالة فيه
لان الامكان ح راجع الى الذات المتصور لا الى بدونه حتى يلزم ما ذكر نقلا وتوضيحه
ان قولنا الرومي لابيض ممكن لا يستلزم جواز عدم البياض عن الرومي لان
الامكان اعتبر كيفية نسبة الوجود الى ذات الرومي لا كيفية نسبة البياض
اليه فههنا يجوز ان يعتبر الامكان كيفية نسبة الوجود الى ذات التصور
الذي يكون بدون العرض لا كيفية نسبة الكون بدون العرض اليه فعدم التصور
بدونه مثل عدم الرومي الابيض بان لا يوجد اصلا لا بان يوجد ولا يوجد معه صفتها
فتأمل انتهى كلامه وجه التأمل ان اعتبار الامكان بالنسبة الى التصور المقيد
بقيد يأبى عنه الذوق السليم فانه يصير المعنى بخلاف الضاحك والكاتب من
الامور التي يكون تصور الشيء الحاصل بدونها ممكنا فانه من العوارض قوله
ويستفاد من الذاتي الامر الذي يكون تصور الشيء بالكنه الحاصل بدونه
غير ممكن ومن هذا يخرج جواب آخر للاعتراضات بل اعني صدق تعريف الذاتي
على اللوازم البينة بالمعنى الاخص وهو ان تصور بدون اللوازم ممكن لكن
التصور محال بخلاف الذاتي فانه التصور بدونه غير ممكن اذ ليس تصور
الشيء الا تصور الذاتيات فلا يكون بدونه ممكنا بخلاف تصور اللازم
فانه مغاير لتصور الملزوم فيجوز تصوره بدونه وان لم يوجد وهذا
هو الجواب الثاني الذي اشار اليه فيما نقله عنه قوله على ان تصوره اه
اي على انا سلمنا انه مقابل قولنا بدونه وان الامكان كيفية للنسبة
فنقول اه تصور الشيء بالكنه بالعرض بان يكون العرض سببا لحصوله

غير

غير ممتنع اذ يجوز ان يكون للعرض نسبة خاصة يلزم من العلم بكنهه كيف وقد
قالوا انه يجوز ان يكون للمتباينين نسبة خاصة يلزم من العلم به العلم بمباين
آخر وان لم يطرد في جميع العوارض قوله ويمكن اختيار اه جواب عن الاعتراض
باختيار الشق الثاني وهذا هو الجواب الاسلم لا يسبق الى الفهم يعني
انا نختار ان المراد بالامكان في قوله ما يمكن تصور الانسان بدونه الامكان العام
لكن لا مطلقا حتى يرد انه يتحقق في الذاتي بل مقيدا بكونه من جانب الوجود
فمعنى قوله مما يمكن تصور الانسان بدونه ان تصور الانسان بالكنه بدون العرض
يمكن وجوده يعني عدم التصور بالكنه بدون العرض اي التصور به ليس
بضروري وهذا المعنى اي الامكان المقيد بجانب الوجود غير حاصل
في الذاتي اذ لا يصح ان يقال تصور الانسان بدون الذاتي يمكن وجوده
يعني التصور به ليس بضروري نعم الامكان المقيد بجانب الوجود حاصل
فيه كما مر ولكن هذا ليس بمعتبر باعتبار تشخص الماهية المشروطة بشرط
التشخص كما هو الظاهر فهذا الاطلاق غير مشهور بين القوم وان كان
المراد به الماهية مع التشخص فعدم شهرته في حيز المنع قال السيد الشريف
والحقيقة الجزئية يسمى هوية في شرح التجريد وقد يراد بالذات
ما صدقت عليه الماهية من الافراد والحقيقة الجزئية وتسمى هوية قوله
او ورد الفاء يعني اورد الفاء في قوله فالحكم بثبوت اه ايذانا بان السؤال
ناشئ مما سبق واما الفاء في قوله فان قيل فهو وارد على تفرعه ووروده
على ما قيل سواء كان شاء ذكره اولا على ما هو شأن المسئلة الموردة
في الكتب فمن قال ان الفاء الثاني للتأكيد لم يأت بشيء قوله مجموع امور
ثلثة احدها تعريف الحقيقة بما به الشيء هو هو وثانيها كون الشيء بمعنى

الوجود وثالثها كون الثبوت بمعنى الوجود فانه يصير المعنى الامور التي يصير
بها الموجودات تلك الموجودات موجودة ولا خفاء لغوية هذا الحكم لان
عقد الوضع مستلزم لعقد الحمل لزوما بينا كانه قيل الامور الثابتة اي حقايق
الاشياء ليست الا نفس تلك الاشياء فوجودها وجودها فيما ذكرنا اندفع
ما قيل اذا كان الحقيقة بمعنى الماهية اللغوية وليست بهذا المعنى في هذا الحكم
اذ المعنى ماهيات الجزئيات الموجودة في الخارج موجودة كيف ووجود
الحكم القطعي معركة بين العقلاء اذ ليس المراد بالحقيقة هنا الماهية
المفسرة بما به يجاب عن سؤال بما هو هو فان ذلك اصطلاح اهل الميزان
حتى يكون المعنى الطبايع الكلية للجزئيات موجودة اذ لا اختصاص لهذا الخلاف
بالسوفسطائية بل المراد ان الاشياء التي نشاهدها ونسميها بالاسماء المخصوصة
لها حقايق هي بها تلك الحقايق التي هي نفس الاشياء المخصوصة موجودة
ليست بتابعة لاعتقاداتنا واذهاننا واين هذا من ذلك وتحقيقه ان لفظ
الماهية يطلق على معنيين ما يجاب عن السؤال بما هو هو وما به الشيء هو هو
والنسبة بين المعنيين عموم من وجه لتحقق الاول بدون الثاني في الماهيات
في الجنس بالقياس الى النوع والثاني بدون الاول في الماهيات الجزئية وتجمعهما
في الماهية النوعية بالقياس الى النوع والماهية بالمعنى الثاني لا يكون الا نفس
ذلك الشيء فاذا كانت تلك الاشياء موجودة كانت حقايقها موجودة
والباحث لم يفرق بين المعنيين فقال ما قال واما قال الجلبي جوابا عن هذا
الاعتراض في قوله تعريف الحقيقة اي تعريفه بالماهية الموجودة ففيه بحث
اما اولا فلانه لا اعتبار للوجود في الحقيقة غير مراد في قوله حقايق
الاشياء ثابتة لانه يكون ذكرها حينئذ مستدركا اذ المعنى الماهية الموجودة

للأمور

للأمور الموجودة موجودة ولذا غير الشارح عن هذا المعنى بقد يقال اشارة
الى انه غير مرضي في هذا المقام فتوجيه الاعتراض على ذكر التعريف لا وجه له واما
ثانيا فلانه لا مدخل لكون الشيء بمعنى الموجود في لغوية الحكم وقولنا الماهية
الموجودة موجودة لا خفاء في لغويته واما ثالثا فلانه يجب على المحشي ان يقول
اذا لغوية في قولنا عوارض الاشياء موجودة وماهيات الاشياء موجودة لان
القايل بالحقيقة بهذا المعنى اما العوارض او الماهية مع قطع النظر عن الوجود
قوله وكون الشيء بمعنى الموجود قال بعض الفضلاء ان كون الشيء بمعنى الموجود
لم يلزم مما سبق بل اللازم التصادق والتساوي ولا مدخل للتساوي في لغوية
الحكم اقول معنى قوله الشيء عندنا الموجود ان معناه الموجود حيث قال في شرح
المقاصد اما انه هل يطلق على المعدوم لفظ الشيء حقيقة فبحث لغوي
فعندنا هو اسم الموجود لما نجده بتتبع الاستعمال في هذا المعنى ولا
نزاع في استعماله في المعدوم مجازا وما ذكره ابو الحسين البصري منه انه حقيقة
في الموجود مجاز في المعدوم هو مذهبنا بعينه وقال في شرح المواقف
خاتمة للمقصد الثاني وفيها بحث الاول في تحقيق معنى الشيء وبيان اختلاف
الناس فيه وهذا بحث لفظي متعلق باللغة الشيء عندنا الموجود قوله اذ لا
لغوية اه بيان لكون المنشأ مجموع الامور الثلثة وحاصله انه لو لم يفسر الامور
الثلثة بما ذكر بل بمعنى اخر مثلا ان فسر الحقيقة بالعارض فيكون المعنى عوارض
الموجودات موجودة او فسر الاشياء بالمعدومات او المعلومات فيكون المعنى
الامور التي بها المعدومات هي موجودة او فسر الثبوت بمعنى الامور
سوى التي بها الموجودات هي متعددة لم يلزم لغوية الحكم فيثبت ان
المنشاء للسؤال مجموع الامور الثلثة مما ذكره الفاضل المحشي منه انه

فرق بين الورد والمنث والمحشي غيره المورد ليس بشيء منشأه قلة التقديم
والمتابعة تظاهر قوله اذ لا لغوية في قولك اه **قوله** فيما يحتاج اه يعني اه رب
للتقليل وقلة الاحتياج باعتبار قلة المحتاجين عنه اصحاب الاذهان القا
صرة المحتاجين عنه اصحاب الاذهان **قوله** كما في مثل اه فان المعنى انا نعتقده
وتسميه بواجب الوجود فهو موجود في نفس الامر ان ما هو واجب وجوده
في نفسه لان ما هو واجب وجوده في نفسه موجود فيه **قوله** والحاصل
اه يعني ان اخذ موضوع هذه القضية بحسب الاعتقاد الذي هو حقيقة
عرفية كما هو التحقيق من مذهب الشيخ من اتصاف ذات الموضوع بوصفه
بالفعل بحسب الفرض مشهور بين الناس بل هي الحقيقة اللغوية العرفية
العامة على ما ذكره المحقق الرازي في شرح الرسالة من ان ما ذكره الشيخ
مطابق للعرف واللغة وقال السيد في حواشي المطول ان اهل الميزان لا يخالف
اهل العربية اذ هم بصدد بيان مفهومات القضايا بحسب العرف واللغة ولا
يحتاج في افادتها لذلك المعنى الى بيان الا قليلا او بالنسبة الى الاذهان القاصرة
الغير الواقفة على الاصطلاح بخلاف قولنا الخلاء ثابت على ما زعمه
فانه اخذ الموضوع بحسب نفس الامر ولذا حكم بلغويته وبخلاف قولك شعري
فانه وان كان مفيدا لكنه محتاج الى بيان المعنى بالنسبة الى جميع الاذهان لان
اخذ الموضوع والمحمول مقيدا بالوصف المذكور معنى مجازي والمعنى المجازي هو
ان المقصود لا بد من بيانه لان المتبادر المعنى الحقيقي على ما تقرر في موضعه
وهذا معنى قوله في الحاشية الآتية هذا ناظر الى قوله هذا الكلام مفيد وقوله ولا
مثل انا النجم اه ناظر الى قوله ربما يحتاج الى البيان وبما ذكرنا اندفع ما قاد
بعض الفضلاء من ان اخذ الموضوع على الوجه المذكور كما هو مشهور

يفي

فيما بينهم كذلك اخذ طرفي شعري شعري على الوجه المذكور مشهور فيما بينهم واما
بالنسبة الى القاصرين فهما متساويان والفرق غير معين لان اخذ طرفي
شعري شعري على الوجه المذكور وان كان مشهورا لكنه مجاز والمعنى المجازي
لا بد من البيان البتة بخلاف اخذ الموضوع على الوجه المذكور فانه حقيقة
اه اصطلاحية بل لغوية عرفية ايضا فلا حاجة الى البيان **قوله** ليس مثل
المثال ذكره اه الخلاء اذ لا فرق بين الامور الثابتة وبين الثابت كذا نقل عنه
قوله اذ قد اعتبر اه يعني ان الخلاء اعتبر المثال متحد الموضوع والمحمول لا اخذ
الموضوع والمحمول بحسب نفس الامر ولذا حكم بلغويته وفيه اشارة الى
انه لو لم يعتبر كذلك بل اخذ الموضوع بحسب الفرض كما هو التحقيق يكون
مفيدا ولهذا اندفع ما اورده بعض الفضلاء من ان الفرق بين العنوان
تكلف لانا اذا قلنا كل ج ب يكون مفهومه بحسب العرف واللغة ثبوت
الباء لج بالفعل بحسب نفس الامر كما هو الظاهر من مذهب الشيخ وفهم المناطقة انه با
بالفعل بحسب فرض العقل على ما هو تحقيق مذهب الشيخ كما حققه الرازي
في شرح المطالع لان مقصود الخلاء ليس انه فرق بين عنوان قولنا بعض
الاشياء ثابتة وبين عنوان الثابت ثابت حيث اخذ الاول بحسب الفرض
والثاني بحسب نفس الامر بل مقصوده ان الخلاء قد اخذ العنوان في الثاني
كذلك وليس قولنا من ذلك القبيل **قوله** ولكن ان تقول اه اي لك ان تقول في
توجيهه ربما يحتاج ان قولنا حقائق الاشياء ثابتة فلا يحتاج في افادته
الى البيان لعدم ظهوره بالنسبة الى الاذهان القاصرة لكن ذلك البيان
ليس بطريق التأويل والصرف عن الظاهر لظهور المعنى المستفاد منه بنفسه
لكونه معنى حقيقيا بخلاف شعري شعري فانه يحتاج الى التأويل والصرف

عن اللفظ لعدم شهرة المعنى المراد منه وبنا به وعلى تقدير شهرة فهو معنى
مجازي والفرق بين هذا التوجيه والتوجيه السابق ان السابق كان ناظر
الى كلمة التقليل حيث قال فان شعري لشعري يحتاج البتة الى بيان معناه
لخفائه وبهذا ناظر الى مدخولها اعنى الاحتياج الى البيان حيث قال فانه
يحتاج الى البيان وفيه انه لا يلحق لقوله ولا مثل انا ابو النجم وشعري شعري
منظر في بيان عدم اللغوية الا ان يراد به افادة ظهورا لافادة في هذا القول
وعدم ظهورها في شعري شعري كذا نقل عنه وما قاله الفاضل الجلبي ان
اراد ان حقايق الاشيا مستعملة في الموضوع له وليس فيه مجازي
فهو ساقط بريء البطلان وان اراد ان المراد المعنى المراد منه وان كان مجازيا
لكن لشهرته صار كالحقيقة في انفسها انه من اللفظ من غير محتاج
الى القرينة فهو لا يوجب الاستغناء من التأويل ليس بشيء فان المعنى
المراد منه حقيقي على ما قالوا ان التحقيق من مذهب الشيخ ان عقد
الوضع هو اتصاف ذات الموضوع بمفهومه بحسب الاعتقاد **قوله**
وبهذا المعنى لا يحصل بجعله دفع توهم كون شعري شعري غير محتاج الى
التأويل لان الشعر المقيد بالآن والمعهود بما مضى او المتصف
بالبلاغة ببعض من اشعاره فلو جعل اضافة شعري للعهد يكون
المراد ان بعض شعري المعهود وهو شعري الآن لبعض شعري المعهود
وهو المقيد بما مضى او المتصف بالبلاغة يكون معناه على ما هو الظا
المتبادر عن المعنى الحقيقي للاضافة بلا تأويل وحاصل الدفع منع
العهد وهو اراد ان بعض الاشعار المعين واما ملاحظة تعيين
كونه الآن وفيما مضى او موصوفا بالبلاغة فيما لا يدل عليه الاضافة

فاداد

فاداد انه ليس الا بالتأويل والصرف عن الظاهر **قوله** وكم فرق اه اي كم فرق بين شعري
الآن كشعري في ما مضى والموصوف بالبلاغة وبين ارادة البعض المعين سواء كان
بالتعيين الشخصي او بالنوعي لعدم دلالة ارادة المعين على التقييد المذكور بشيء
من الدلالة على ان العهد يقتضي الذكر الحقيقي لفظا او تقديرا او حكما والكل منتف
هنا كذا نقل عنه وبما ذكرنا اندفع ما قاله بعض الفضلاء ان شعري الآن كشعري
فيما مضى والموصوف بالبلاغة بعض الاشعار معينة لكن بالتعيين النوعي و
التعيين المعتبر في العهد ليس مقصورا على الشخصي فيجوز ان يراد بالاضافة
التعيين النوعي وهو الشعر الموصوف بالبلاغة او فيما مضى لان الاضافة
انما تدل على ان المراد بعض الاشعار سواء كان معينا بالتعيين النوعي او بالشخصي
اما تعيينه باعتبار كونه فيما مضى او موصوفا بالبلاغة فيما لا دلالة لها عليه **قوله**
والمشهور اه يعني ان التوجيه المشهور في بيان قوله ربما يحتاج الى البيان ان
المراد بالبيان بيان صدق الكلام ومطابقته لنفس الامر وهو البيان بالدليل فالمعنى
ان هذا الكلام مفيد بل محتاج على هذا التقدير الى بيان صدقه بالدليل بالنسبة
الى بعض الاشخاص كالسوفسطائية فيكون ذكره تأكيدا للافادة فان السائل
لما انكر الافادة اكد بانه محتاج الى الدليل فكيف كونه مفيدا بخلاف الوجهين
السابقين فانه في ذكره بيان ظهور الافادة على ما مر **قوله** ويرد عليه ان شعري
اه يعني يرد على هذا التوجيه ان شعري شعري ايضا قد يحتاج الى صدقه ومطا
بقته لنفس الامر بالدليل كما في استقامة معناه يحتاج الى تأويل وتقدير اذ
لا بد لاثبات ان شعري الآن كشعري فيما مضى او الشعر الموصوف بالبلاغة
فاندفع ما قيل ان شعري لشعري يحتاج الى التأويل لا الى بيان صدقه بالدليل
فلا يكون قوله ولا مثل انا ابو النجم اه وشعري شعري ناظرا الى قوله ربما يحتاج

الى بيت واما جعل قوله وشرانا ابو النجم اه مبنيا على وجه لم يذكره في الكتاب فمما
لا يرضاه من له ادنى دراية بالاساليب كذا نقل عنه ومن هنهنا ظهر وجه
ركاكة ما قال بعض الافاضل من ان المراد بالبيت بالتذييل فيكون تاكيدا للافادة
وقوله ولا مثل انا ابو النجم اه نفي للتوجيه المشهور في اتحاد المسند والمسند اليه
لانه ناظر الى قوله ربما يحتاج الى البيت **قوله** واعلم اه جواب حسن لدفع
الاعتراض المذكور بقوله فان قيل فالحكم اه وحاصله ان المراد بالحقيقة
ما به الشيء هو هو وبالشيء ما يعم الموجود والمعدوم واو مجازا اعني
يصح ان يعلم ويخبر عنه والثبوت الوجود فالمعنى ماهيات الامور التي
يصح ان يعلم ويخبر عنه ثابتة في الخارج فلا يتوجه السؤال باللغوية
وعلى ما ذكرنا لا يرد شيء مما ذكره الفاضل الجلبي بقوله يرد عليه ان الحقيقة
بالمعنى المذكور لا تطلق الا على الموجود بالوجود الاصلي فعلى تقدير تعميم
الاشياء لا يجوز اضافة الحقايق اليها وبقوله ان اللغوية وعدم الافادة
باق في الكلام المذكور سواء اريد الشيء الموجود او اعم منه ومن المعدوم
لان الوجود معتبر في الحقيقة كما عرفت لان هذا مبني على ما ذكره سابقا
في توجيه السؤال من ان المراد بالحقيقة الماهية باعتبار الوجود وليس
كذلك على ما عرفت سابقا فبناء هذين الاعتراضين عليه بناء الفاسد
على الفاسد فان قيل الحكم بثبوت ماهيات الامور التي لا يصلح ان يعلم ويخبر
عنه ثابتة لا يصح ظاهرا لان من الامور المعدومات فيلزم ان يكون ماهيات
المعدومات ثابتة وليس كذلك قلت المراد بالامور كما يستحقه الشيء
في قوله والعلم بها متحقق وثبوت ماهياتها جنس ما يصح ان يعلم الجنس صح
ويخبر عنه بكيفية بثبوت الماهيات افراده وهو الموجودات تامل

قوله

قوله والتصديق بها اي بتصديق ثبوتها في نفسها وباحوالها اي التصديق
ثبوت الاحوال ولا يتحمى ما قيل ان الكلام في العلم بالحقايق فكيف يصح عد
التصديق بالاحوال من العلم بها لان التصديق بحال الشيء من حيث النسبة
الى ذلك الشيء علم بذلك **قوله** فاللام في العلم لاستغراق الانواع يعني
اللام التعريفي في قوله العلم لاستغراق انواع العلم من التصور والتصديق
فالمعنى جميع انواع العلم بالحقايق اعني التصور والتصديق متحقق
وانما حمل على استغراق الانواع لانه لو اريد استغراق الافراد يلزم ان يكون
جميع افراد العلم بالحقايق ثابتا وهو غير صحيح كما لا يخفى بخلاف جميع انواعه
فانه ثابت ولو باعتبار بعض الافراد وانما قال بمعونة المقام لان جعل
الاستغراق للانواع مما لم يعهد عند اهل العربية حقيقة وانما هو باعتبار
ان معنى الاستغراق هو استيفاء الافراد وافراد الجنس اولا هي الانواع
قوله بمعونة المقام يعني انما حمل اللام على الاستغراق بمعونة المقام
لان المقام مقام الرد على اللاادرية وهو لا يحصل بجعل اللام للجنس لانهم
لا ينكرون ثبوت جنس العلم ضرورة انهم معترفون بالشك وانه من
التصور بل ينكرون بها التصديق وايضا المقام الذي التي الاستدلال بوجود
المحدثات لا يتم الا بالتصديق بها وباحوالها ولا قرينة للعهد حتى يحصل بالتصديق
لتصديق مع ان التصديق لا يحصل بدون التصور فتعين الحمل على الاستغراق
ويكون المعنى جميع انواع العلم من التصور والتصديق متحقق فيما قيل
ان مقام الرد لا يستدعي الاستغراق مطلق فضلا من استغراق النوعي
اذ ثبوت جنس العلم كاف في الرد كما ان ثبوت جنس الحقيقة كاف
فيه ليس بشيء كما لا يخفى **قوله** ثم الاستدلال اه يعني ان الاستدلال لـ

على ان الصانع موجود متصف بالعلم والقدرة والحيوة وغيرها كما
يحتاج الى العلم بان الحقايق ثابتة يحتاج الى العلم باحوالها بانها
ممكنة حادثة كما سيجئ في بحث اثبات الصانع اذا تقرر وهذا فاعلم ان
من قدر لفظ الثبوت في قوله كالعلم بها ووجه التقدير بان الاستدلال
على وجود الصانع انما هو بوجود المحدثات فلا بد من تقدير الثبوت
ليفيد ان العلم بوجود الحقايق متحقق فقد غلط في توجيهه غلطين
الاول ظن وجوب التقدير حيث قال لا يتم غرض الاستدلال الا به اذ لا
معنى للعلم بها الا تصورها والتصديق بها وباحوالها فلا حاجة الى التقدير
الثاني منع العلم بالاحوال ايضا على ما سيجئ قوله ويمكن توجيه كلام من قدر
الثبوت بحيث لا يرد عليه الغلط الثاني بان المراد بثبوتها في نفسها او
ثبوت الاحوال لها فيشمل العلم بالاحوال ايضا قوله فقد غلط غلطين
نقل عنه الاول ظن كفاية العلم بالثبوت فلذا قدروه ولم يقدر غيره
والغلط الثاني ظن وجوب التقدير **قوله** والتأنيث باعتبار المضاف
اليه نقل عنه فان مصدر ثابتة المستند الى ضمير الحقايق هو ثبوت
الحقايق ففي ضمنها مصدر مضاف والضمير له كما في قوله تعالى اعدلوا
هو اقرب للتقوى انتهى كلامه قال بعض الفضلاء فيه ان كفاية الاضافة
بحسب المعنى محل خدشة **قوله** لانه غير مراد فيه ان المقصود من
قولنا والعلم بها متحقق الرد على اللاادرية المنكرين للعلم مطلقا
فيكفيهم اثبات العلم الاجمالي بجميع الحقايق ولا حاجة الى التفصيل
بها **قوله** وان اريد اجمالا اه اي ان اريد بقوله للعلم عدم العلم الاجمالي
بانه يلاحظ بوجه يشمل جميع الحقايق فعدم هذا العلم مم فان

يعني لكفاية العلم بالثبوت والاحوال وجه لتخصيص التقدير بالاول ع

قوله

قولنا حقايق الاشياء ثابتة يتضمن بجميعها بوجه الثبوت وهو علم
اجمالي مع انه قد سبق ان المراد ما نعتقده حقايق الاشياء والاعتقاد
لا يتحقق بدون العلم وهذا القدر كاف في العلم الاجمالي **قوله** لا يقال نحن
نفتقد العلم اه يعني نحن وان المراد عدم العلم تفصيلا ونقول انه مخص
لان العلم في قوله العلم بها متحقق على تقدير عدم ارادة الثبوت مقيد
بالكنه وذلك لانه اذا لم يقدر الثبوت يكون المراد من العلم بها العلم الكنه
التصوري لانه المتبادر من العلم بالحقايق نفسها اذ التصديق علم
بالكنه باحوالها ح لا بد من تقييد العلم بالكنه والا لم يحصل الرد
على اللاادرية لانهم ايضا معترفون بالعلم بالوجه ضرورة ان الشك فرع
التصور فيصير حاصل الاستدلال انه لا بد من تقدير الثبوت اذ لم يقدر
لكان المراد من العلم بها الكنه لكنه باطل للقطع بانه لا علم بالحقايق تفصيلا
فضلا عن ان يكون بالكنه والفاضل الجلبي فهم ان مقصود المحشي
ان تقييد العلم بالكنه على تقدير ارادة الثبوت كما عرض بان بينهما تنا
فيا ظاهر لان الاول علم تصوري والثاني علم تصديقي فكيف يصح ان
يقال نحن نقيد العلم على تقدير ارادة الثبوت بالكنه ولا يخفى ان ما ذكره
بعيد عن المقام بمراحل والفاضل المحشي فسر قوله نحن نقيد العلم العلم المذكور
بقوله انه لا علم بجميع الحقايق ولا يخفى ان قوله في الجواب لا دليل عليه
ان تعميم الشارح ينافيه اي عن ذلك **قوله** لانا نقول لا دليل اه اي لا دليل
على تقييد العلم بالكنه والرد على اللاادرية يحصل بدونه بان يكون المراد
العلم الشامل للتصور بالكنه وبالوجه فيصح المعنى العلم بالحقايق
اي تصورها بالكنه وبالوجه متحقق **قوله** مع ان تعميم الشارح ينافيه

يعني ان تعميم الشارح في قوله والعلم بها متحقق بحيث يشمل التصور وا
لتصديق حيث قال منه تصوراتها فالتصديق بها وباحوالها ينافي ان تقييد
العلم بالكنه لان التقييد بالكنه مبني على ان يكون المراد بالعلم تصورها وان
لا يكون العلم بها متناولا للتصديق بها وباحوالها على ما مر وقول الشارح
يدل على شمول التصور والتصديق قوله ولو سلم اه يعني ولو سلم ان المراد
العلم بالكنه لكن لا يلزم منه بطلان هذا المقيد وجوب تقدير الثبوت بل يجوز
ان يترك القيد اعني بالكنه او بالوجه وتصديقاتها وباحوالها كما فعله
الشارح اذ الخلاص من ذلك البطلان كما يكون بتقدير الثبوت يكون بترك
قيد المذكور وتعميم العلم ايضا كما لا يخفى وحاصل الجواب انا لم نحقق تقييد
العلم على تقدير عدم ارادة الثبوت ولو سلم ذلك فالقضية المركبة منهما
اتفاقية فلا يلزم منه بطلان التقييد تقدير الثبوت وذلك لان بين
تقديم الثبوت والتقييد بالكنه منع الجمع لا يستلزم عدم احدهما عين
الآخر بل عين احدهما الآخر فلا يستلزم عدم تقدير الثبوت للتقييد المذكور
وبما حررنا اندفع ما قال المحشي المدقق فيه انه على تقدير تسليم القيد لا يجوز
ترك القيد فيجب تقديره لانه انما سلم تحقق التقييد على ذلك التقدير
وح يجوز ان يكون بطلانه اذ ذكر المقيد بانتفاء مبدء لا لانتفاء التقدير
اذ لا علاقة بينهما وما سلم لزوم التقييد ذلك التقدير فيكون استحالة
التقييد مستلزمة لاستحالة ذلك التقدير فيجب تقدير الثبوت فتدبر
وقد يقال ثبوت الكل غير معلوم اه حاصله ايراد النقض على ما قال المراد
العلم بثبوتها يعني ان اريد بقوله العلم بثبوت الحقايق التصديق
بثبوت جميع حقايق فهو ليس بصحيح لان ثبوت الكل غير معلوم

وان اريد التصديق بثبوت بعض الحقايق فلا وجه للتقييد الذي للعدول عنه
الظ وتقدير الثبوت اذ كما يعلم بثبوت بعض الحقايق يعلم بعض الحقايق
ايضا قال المحشي المدقق ان قيل ثبوت الكل اجمالا لان ما مر من قولنا حقايق الا
شياء ثابتة بتضمن العلم الاجمالي بالجميع والمراد هنا قلنا فلا يكون العدول
موجها انتهى كلامه وفيه تامل قوله والجواب اه يعني ان المراد بقوله حقايق
الاشياء ثابتة ان المعنى جنس حقايق الاشياء ثابتة والعلم بذلك الجنس
متحقق سواء كان في ضمن فرد واحد او كثير فح رجع الى الايجاب الجزئي وذلك
كاف في الرد على الخصم لانه يدعي سلب الكلي في المقامين قوله ويرد عليه اه
يعني ارادة الجنس وان اندفع بها الاشكال وحصل بها الرد على الخصم
لكن لا يحصل ما هو المقصود من التقدير بهاتين القضيتين لان المقصود التنبيه
على وجود ما نشاهده من الاعيان والاعراض وتحقق العلم بها ليتوسل بها
الى معرفة الصانع على ما صرح به الشارح واذا كان المراد الجنس لا يلزم ان يكون
ثبوت والعلم به في ضمن ذلك البعض لجواز ان يكون في ضمن فرد اخر سوى
ما نشاهد فلا يحصل التنبيه على وجوده قوله والجواب ان المراد اه يعني ان
المراد في قوله التنبيه على وجود ما نشاهد التنبيه على وجود جنس ما نشاهد
اذ التوسل الى معرفة الصانع انما يتوقف على وجود المحدثات والعلم بها
سواء كان مما نشاهد او لا اقول هذا الجواب لا يدفع الاعتراض اذ وجود
جنس ما نشاهد لا يكون الا في ضمن ما نشاهد لان المعنى قولنا التنبيه
على وجود ماهية ما نشاهد سواء كان في ضمن فرد واحد او اكثر كما ان
معنى قولنا جنس حقايق الاشياء ثابتة اي ماهية حقايق الاشياء ثابتة
سواء كان في ضمن حقيقة واحدة او اكثر على ما هو مدلول لام الجنس

نعم يرد فيه اذا كان المراد بالجنس الجنس المنطقي اذ يجوز ان يكون وجود جنس
ما نشاهد بهذا المعنى في ضمن ما نشاهد او غيره لكونهما فردا له لكن حمله
على هذا المعنى بعيد مع ان التقييد بلفظ الجنس ايضا بعيد لابد له من قرينة
فالجواب اما مبني على التلبيس او التلبس تأمل تعرف **قوله** فالكلام السابق
على حذف المضاف وهو لفظ الجنس قال الفاضل المحشي لا حاجة الى تقدير المضاف
لان ما في قوله ما نشاهد اما موصولة او موصوفة واياما كان فهو يفيد
معنى الجنس او معنى الاستغراق على ما بين في موضعه وقد حملت هاهنا على
الجنس ولا يخفى انه ليس بشيء مع ان الكلام السابق ليس على حذف المضاف
فلان في الكلام اعني قوله حقايق الاشياء ثابتة تنبيه على وجود شيء
من الحقايق واذا ثبت شيء منها فالاحق بالثبوت هي المشاهدات لانها
اظهر وجودا واسبق حصولا من غيرها ولذا لا يخلو عنها الانسان في بدء
الطفولية لكن في كفاية هذا القدر في التنبيه تأمل **قوله** وهم العنادية
اه الفرق بين مذهب العنادية والعندية ان العنادية ينكرون ثبوت
الحقايق وتميزها في نفس الامر مطلقا بتبعية الاعتبار وبدونه ويلزم
من ذلك نفي الحقايق بالمرة لانها اذا لم تكن متميزة في انفسها ارتفعت
بالمرة فالحقايق عندهم كالسراب الذي يحسبه الظمآن ماء ليس له ثبوت
في نفسه ولا بتبعية اعتقاده يدل على ذلك قول المحشي ويدعون الجزم
بعدم تحقق نسبة امر الى اخر حيث نفى التحقق والعندية
ينكرون ثبوتها وتميزها في نفس الامر مع قطع النظر عن اعتقادها يعني
انه لو قطع النظر عن الاعتقادات الحقايق عن نفس الامر بالمرة لعدم
ارتفعت تميز بعضها عن بعض لكنهم يقولون ثبوتها وتقدير
بقاء

ارتفعت

ثبوتها

ثبوتها بتبعية الاعتقادات وثبوتها وهذا كما ذهب اليه المصوبة من تصويب
كل مجتهد وكما في قواعد العربية فانها ليست من العلوم التحقيقية الثابتة
في نفسها مع قطع النظر عن اعتبار واضع لغة العرب لكن لها ثبوت فيها بتوسطها
ولذا يتصف بالصدق والكذب فالاعتقادات عندهم ليست تابعة للمعاني كما
هو عندنا فانا نقول نجد هذا الشيء مرا لانه في نفسه كذلك وهم يقولون هذا
الشيء مر لانا نجده كذلك ومن هذا المبين معنى كون مذهب كل طائفة حقا بالنسبة
اليه عندهم لانه لما كان ثبوت الاشياء في نفسها تابعة للاعتقاد
كان اعتقاد كل شخص مطابقا لما في نفس الامر فيكون حقا كما يقال ان تقديم
المضاف اليه على المضاف حق بناء على لغة الفرس والعكس ايضا حق بناء على لغة
العرب ولا حاجة الى ما قيل من ان الحق هنا على مذهب النظام كما يجيء وقال
بعض الفضلاء ان الفرق بين المذهبين ان العنادية ينفون كون نفس
الامر ظرفا لنفسها والعندية ينفون كونها ظرفا لثبوتها ولا يخفى ان هذا
الفرق انما يتم لو كان الثبوت في قولهم بمعنى الوجود بناء على ان نفي ظرفية نفس
الامر للوجود شيء لا يستلزم انتفاء ذلك بخلاف ظرفيتها للنفس كما حقق
في محله اما اذا كان بمعنى التميز كما يجيء فانتفاء ظرفية تميزها يستلزم انتفاءها
بالمرة فلا يكون ظرفا للنفس ايضا فالتعويل على ما ذكرنا فاما تغير عبارة الشارح في
بيان المذهبين نظرا الى العرف الذي اعتبر بعض الفضلاء حيث زاد لفظ
الثبوت في الثاني دون الاول قلت اختلاف الاول والثاني فان نفي التميز مطلقا يستلزم
الانتفاء بالمرة واثبات التميز بتوسط الاعتقاد يستلزم انتفاء الثبوت
في نفس الامر **قوله** لانهم يعاندون اه اي يعاندون العقلاء الجازمين
بثبوت الاشياء من الواجب والممكن ويدعون الجزم بعدم ثبوت نسبة

امر الى آخر في نفس الامر حتى بنسبة التميز فلا يكون الحقايق الا اوهاما وخيا
لات كالسراب وليس في الحقيقة رب ولا عبد ولا نبي ولا مرسل لان الكل
راجع الى امر واحد في الحقيقة هو الوجود المجرد العاري عن التعينات
التكثرات التمايز انما هو بحسب النسب الوهمية كما ذهب اليه الصوفية
الوجودية ثم قال مراد السوفسطائية نفي حقيقة سوى الحق فيكون
راجعا الى مذهب الصوفية لم تتبع كلامهم ولم يتفحص لانكرهم وعما
حررنا اندفع ما توهم ان قوله ويدعون الجزم بعد تحقق نسبة امر الى
آخر في نفس الامر يدل على انهم ينكرون ثبوتها وان انكارهم مختص
بالنسبة وليس كذلك فانهم ينكرون نفس الحقايق نسبة كانت
اولا على ما عرفت فالاولى ان يقال ويدعون الجزم بعدم امر في نفس الامر ولعل
الباعث على تخصيصه النسبة ان قوله اذ ما من قضية بديهية دليل
لما ادعوه وهو انما يدل على عدم تحقق النسبة فقط وليس كذلك لانه
بيان لمنشأ غلطهم فيجوز ان لا يتحقق مذهبهم ويختص منشأ مذهبهم يختص
قال في شرح المواقف ومنهم فرقة تسمى بالعنادية وهم الذين يدعون
انهم جازمون بان لا موجود اصلا فانما نشأ مذهبهم من الاشكالات
المعارضة قوله وبه يظهر اه اي بما ذكرنا من وجه التسمية ونقل
مذهبهم يدل على ان انكارهم ليس مخصوصا بحقايق الموجودات
بل يعم الموجود والمعدوم الغائب في نفس الامر لانكارهم نسبة
امر الى آخر مطلقا قوله فتخصيص اه يعني ان تخصيص الشارح انكارهم
بحقايق الموجودات بالذكر حيث قال ومنهم من ينكر حقايق الا
شياء جرى على وفق ما سبق فان الكلام في ثبوت حقايق الموجودات

قوله

قوله ولا ظهر اه يعني ان الاظهر ان يحمل الاشياء ههنا اي في قوله الشارح
ومنهم من ينكر حقايق الاشياء على المعنى الاعم الشامل للموجود والمعدوم
اعني ما يصح ان يعلم ويخبر عنه قوله اي تقررها اه يعني ليس المراد با
لثبوت معناه الحقيقي اعني الوجود الخارجي بل الاعم الشامل للموجود و
المعدوم ولو مجازا وهو تقررها وامتيازها مع قطع النظر عن فرض الفا
رض لان انكارهم ايضا لا يختص بالموجودات الخارجية بل يعمها والمعدو
مات فالمعنى انهم ينكرون كون الاشياء متصفة بالتقرر والامتياز بحسب
نفس الامر مع قطع النظر من الاعتقاد قال الفاضل الجلبي اي تقررها وكونها
على قرار واحد فانه لما كانت احوال الاشياء بحسب الاعتقاد فلو اعتقدنا
في بعض الاوقات وجود شيء فهو موجود ثم اعتقدنا عدمه فهو معدوم
فلا يكون بشيء من تقرر وقرار في شيء من الاوقات وانما فسرنا الثبوت
بالتقرر لانهم لا ينكرون الثبوت مطلقا لما عرفت من انا لو اعتقدنا ثبوت
الشيء فهو ثابت على رأيهم لكن بالنسبة الى المعتقد انتهى وفيه بحث
اما اولا فلان التقرير على هذا المعنى مع ان خلاف المصطلح يكون اخص
من الثبوت لانه اريد به الوجود الذي يكون على قرار واحد حيث لا ينكرون
الثبوت مطلقا والثبوت هو الوجود سواء كان على قرار واحد اولا
فلا يكون قوله حقايق الاشياء ثابتة ردا على العندية لانهم ايضا قائلون
بثبوت الحقايق وانما ينفون عنها التقرر ولو حمل الثبوت في
قوله وحقايق الاشياء ثابتة على التقرر لم يكن لذكر ترادف الثبوت
ثابتة على تقرر ولم يكن لذكر مرادف الثبوت في قوله حقايق الاشياء
ثابتة على التقرر لم يكن لذكر الترادف والثبوت والوجود والكون

مع ترك المعنى المقصود وجهها واما ثانيا فلان ماذكروجها لتفسير الثبوت بالتقرر
وهو قوله لما عرفت اه بعينه جار في التقرر بانه يقال لو اعتقدنا التقرر والثبوت
فهو متقرر على رأيهم لكن بالنسبة الى المعتقد فينبغي ان لا ينكروا التقرر قوله
يقولون مذهب كل قوم اه فان قيل ما معنى الحق والباطل هاهنا اذ ليس هاهنا نسبة
خارجية هنا يطابقها الحكم اولا اجيب بهو ماذهب اليه النظام وهو مطابقة
الحكم للاعتقاد وعدم مطابقته اقول قد سمعت منا سابقا ما يغني عن اعتبار
هذا التمحل مع انه على هذا لا فائدة في ايراد هذه المقدمة بعد القول بان الحقايق
عندهم تابعة للاعتقادات قوله هذا الزعم بمعنى القول الباطل وهو القول
الدال على نسبة لا يطابق الواقع سواء اعتقدها القائل اولا فلا يرد ما قال
بعض الافاضل ان القول العاري عن الاعتقاد لا يوصف بالبطلان ولا
بالزعم ويؤيد ما قلنا قال الشارح في المطول ويقال المشكوك ليس بخبر ليكون
صادقا او كاذبا لانه لا حكم معه ولا تصديق للشاك بمعنى انه لم يدرك وقوع
النسبة ولا وقوعها وذهبته لم يحكم بشيء من النفي والاثبات لكنه اذا تلفظ
بالجملة الخبرية وقال زيد في الدار فكلامه خبر لا محالة قوله ان لم يتحقق
نفي الاشياء اه اي لم يثبت نفي جميع الاشياء الذي ادعيتم بقولكم لا شيء من
الحقايق في نفسه مع قطع النظر عن الاعتقاد فقد ثبت شيء من الا
شياء في نفسه ضرورة انه اذا لم يثبت السلب الكلي تحقق الايجاب الجزئي والا
لزم ارتفاع النقيضين وان ثبت النفي في نفسه فقد ثبت ماهيته في
نفس الامر لانه حقيقة من الحقايق قال بعض الفضلاء في تحرير هذه
العبارة ان لم يتحقق نفي الاشياء اي ان لم يتصف شيء من الاشياء
بصفة النفي لم يكن شيء منها منفيا اذ المنفي ما اتصف بالنفي وقام

بها النفي وانه لم يتصف بالنفي لزم الاتصاف بنفي النفي اثبات اذ هو ملزوم له
فلزم الثبوت وان تحقق النفي فقد ثبت ماهيته من الماهيات اذ من جملة الما
هيات النفي وكذا الاتصاف بصفة النفي من جملتها اقول فيه بحث لانا لا نم انه اذا
لم يتصف الاشياء بالنفي يلزم ان يتصف بنفي النفي لجواز ان لا يكون الاشياء
ثابتة في نفسها فلا يتصف بشيء منهما ولو قيل ان عدم الاتصاف بالنفي
يستلزم الاتصاف بنفي النفي بناء على تلازم الموجبة السالبة المحمول والسالبة
لزم الزام منكري اجلى البديهيات بمقدمة حقيقة على التمل بل فاسدة عند
الاذكياء على ان نفي الترديد ليس طريق النقض اذ قد حمل التحقق في
شق الاول على الاتصاف وفي الثاني على الثبوت والا لزم ثبوت ماهية النفي
اذ اتصاف شيء بشيء انما يستلزم ثبوت المثبت له لا ثبوت المثبت تأمل
47
قوله يرد عليه اه يعني ان عدم ارتفاع النقيضين وكذا اجتماعهما
من جملة الموجودات الفاسدة عندهم فلا يلزم من عدم ثبوت نفي الا
شياء في حد ذاته بشيء ما في نفسه بل يجوز ان يرتفعا ويكون محالا من
جملة المخيلات قال الفاضل المحشي والحق ان الالزام ليس مبنيا على عدم
ارتفاع النقيضين حتى يرد عليه ما ذكر بل حاصله انما ادعيتم من نفي الا
شياء ان زعمتم انه مخيل فقد ثبت مقصودنا وهو ابطال ما ادعيتم وان
زعمتم انه محقق ثابت فقد اقررتم بثبوت فرضنا ايضا واياما تعون
فمرحبا بالوفا فاقول المقصود من الاستدلال اثبات ان حقايق الاشياء
ثابتة لا مجرد ابطال مذهبهم ليثبت غرضنا بمجرد النفي مخيلا لا يدل
على ذلك قوله الشارح لنا تحقيقا الزاما قوله فالصواب ان يقتصر
على الشق الاخير وحاصله انكم جزمتم بنفي الحقايق مطلقا

موجودة كانت او معدومة حيث قلتم لا شئ من الحقايق في نفس الامر
وهذا النفي من جملة الحقايق اذ قرادعيتم انه ثابت في نفس الامر حيث
تمسكتم في اثباته بالشبه فقد ثبت بعض ادعيتم فلا يرد ما قال بعض
الفضلاء انه يرد عليه مثل ما يرد على ما ذكر مثل ان يقال ان النفي من جملة
المخيلات الباطلة عندهم وكذا الجزم فلا يلزم ثبوت ما نفي **قوله** قد يتوهم
ان بعض الناس توهموا ان السوفسطائية انما ينكرون الحقايق المو
جودة في الخارج فلا يلزم من ثبوت النفي ثبوت الحقيقة الخارجية
فكلفوا التوجيه الالزام بانه انما ثبت النفي ثبت الحقيقة الموجودة
في الخارج لانه قسم من العلم الذي هو قسم من العرض الموجود في
الخارج لانه اما كيف او انفعال على ما قيل **قوله** ويرد عليه اه حاصله
انه كيف يمكن الالزام لمنكري اجلى البديهيات بامر خفي فان لهم ان
يقولوا لا نم ان العلم موجود بل هو من جملة المخيلات والدلائل المثبتة
له مخيلات باطلة وقد انكره جماعة مثبتة للحقايق فلا يرد ما قال بعض
الفضلاء من ان عدم وجود العلم عند كثير من المتكلمين لا ينافي كونه
ملزوما به اذ لا يجب كون الملزوم به معتقدا لمن تمسك به اذ مقصود المحشي
انه لا يتم الالزام عليهم بل يتوسع دائرة مقالهم ولان المتمسك به المتكلمون
وهم لا يقولون بوجود العلم حتى يرد ما ذكر **قوله** لا يقال اه حاصله
انه لا حاجة في توجيه الالزام على تقدير ان يكون انكارهم مقصورا على
الموجودات الى ما مر بل هو تام بدونه لان ترديد هذا الالزام في التحقيق
وهو بمعنى الموجود فيصير المعنى ان لم يوجد في الخارج نفي الاشياء
فقد ثبت شئ منها وان وجد النفي في الخارج وجود النفي

وعدمه فان قالوا بعدمه يلزم وجود الاشياء وان قالوا بوجوده فهو المدعى
قال الفاضل الجلبي في تحرير هذا السؤال يعني ان هذا الايراد مشترك الو
رود بين قوله ذلك المتوهم وبين قول الشارح لان قول الشارح ايضا اخذ الو
جود في الدليل الالزامي لان ترديد هذا الالزام في التحقيق اذ يحصل التر
ديد نفي الاشياء اما متحقق او غير متحقق وهو ان التحقق بمعنى الوجود
فيحتاج كلامه ايضا الى المقدمات المذكورة ما لم يثبت وجود شئ
من الاشياء على التقدير الثاني اى على تقدير تحقق النفي انتهى اقول فيه
بحث لانه ان اراد انه يحتاج في صحة الترديد الى هذه المقدمات بان
يكون ترديدا في الامور الممكنة الوجود فانه اذا لم يبين بتلك المقدمات
وجود النفي يكون الشق الاخير محض احتمال فرضي على ما يشعر به قوله
فيحتاج كلامه ايضا الى المقدمات المذكورة فنقول كون الترديد بين الا
مور الممكنة ليس بلازم اذ يجوز وقوعه في الامور الممتنعة لسد طريق
الخصم بحيث لا يمكن له التكلم بل حملوا من الكتب وان اراد انه على تقدير
فرض الشق الثاني لا يلزم تحقق شئ من الاشياء بدون تلك المقدمات
على ما يشعر به قوله ما لم يثبت وجود شئ من الحقايق على تقدير
الشق الثاني فهو باطل بديهة لانه اذا فرض وجود النفي فقد ثبت
المدعى سواء كان محالا او ممكنا **قوله** لانا نقول ليس هيهنا اه حاصله ان
التحقيق هيهنا اى في الترديد بمعناه الحقيقي اعني الوجود الخارجي اذ لو كان
بمعناه لا يكون الشق الاول من الترديد اعني قوله ان يتحقق نفي الاشياء
فقد ثبت صحيحا لانه يكون ان لم يوجد النفي في الخارج يلزم وجود
الاشياء في الخارج ولا شك ان عدم وجود النفي في الخارج لا يستلزم

ان يكون الاشياء موجودة في الخارج لجواز ان يكون النفي المتصف به
جميع الاشياء ثابتا في نفسه معدوما في الخارج فلا يلزم وجود الاشياء
فيه اذ يجوز ان تكون الاشياء متصفة بالنفي المعدوم كالممتنع المتصف
بالامتناع **قوله** عدم تمامه اللاادرية ظ لانهم لا يدعون الجزم بمقدمة
من المقدمات حتى يتصور النزاع معهم بخلاف الطائفتين الباقيتين فان
العنادية يدعون الجزم بعدم الحقايق والعندية الجزم بعدم ثبوتها
في نفسه **قوله** ففيه تامل نقل عنه وجه التامل ان حاصل قولهم بنفي تقرر
الاشياء وثبوتها لا نسبة محققة في نفس الامر متقررة فح يمكن ان يقال
ان لم يتحقق نسبة النفي في نفسها فقد تحقق نسبة الثبوت
اذ الواقع لا يخلو عن احدى النسبتين نعم يرد عليه مثل ما اورد في الزام
العنادية من ان عدم الارتفاع من جملة المخيلات عندهم انتهى يريد
ان ليس مرادهم بهذا القول يعني النفي التقرر في نفسه اذ لا نزاع في
كونه اعتباريا بل مرادهم نفي نسبة التقرر الى الاشياء فالمراد بقولهم
محققة اما نفي جنس نسبة التقرر الى الاشياء او نفي جنس مطلق
النسبة لانه اذا لم يثبت نسبة التقرر ولم يثبت شيء من النسب وبا
لجملة فح يمكن ان يقال ان لم يتحقق نسبة النفي يلزم ان يتحقق نسبة
الثبوت في نفس الامر اذ الواقع لا يخلو عن احدى النسبتين فيلزم
ثبوت الاشياء وان تحقق نسبة النفي فقد تحقق حقيقة من
الحقايق في نفس الامر ففيه اثبات ما نفيتم ويرد عليه ان عدم خلو
الواقع عن احدهما تخيل تابع للاعتقاد وليس في نفس الامر منهما هذا
حاصل ما نقل عنه فان قلت ان اراد بقوله الواقع لا يخلو عن احدى

النسبتين

النسبتين انه لا يخلو عن تحقق احديهما كما يدل عليه السياق فلا نم ذلك بل اللازم
ان تكون ذات احديهما قيد الامر لا يرى انه ليس شيء من نسبة ثبوت الامتناع
وسلبه الى شريك الباري تعالى مع تناقضهما بمتحقق في نفس الامر
اما الثانية فلكونها كاذبة واما الاولى فلانها لو كانت متحققة في نفس الامر
يوجب تحقق طرفيها نعم انه متصف بالامتناع فيه لكن اتصاف شيء بشيء
لا يستلزم ثبوت المثبت له فضلا عن ثبوت النسبة كما قرر في موضعه
وان اراد الواقع لا يخلو عن ذات احديهما بعنوان الاشياء اما متصف بهذا
او بذلك فمختار انها نسبة السلب فلا يلزم من اتصاف الاشياء به ثبوته
وتحققه حتى يلزم فيه اثبات بعض ما نفيتم لجواز ان يكون اعتباريا مع
اتصاف الاشياء به كما في لزوم اللزوم ووحدة الوحدة الى غير ذلك فيما
يتكرر نوعه قلت قد مر انه ليس المراد بالتحقق الوجود بل التقرر والتميز
في نفس الامر فاذا كان النفي امرا في نفسه كان متميزا عما هو فرض
محض ولو في الذهن ولا يكون تابعا للاعتقاد والفرض المحض كما زعمه
العندية هذا من عندي ولعل عند غيري احسن من هذا **قوله** قال في شرح
المقاصد تاييد لقوله ففيه تامل يعني انه تام على العندية على ما قال في شرح
المقاصد واشارة الى ان بين كلاميه تدافع **قوله** حيث اعترفوا بحقيقة
اثبات الشيء ونفيه وفي بعض النسخ بحقيقة اثبات الشيء او نفيه
والترديد نظر الى قول كل منهم اعني انكار الحقايق وادعاء كونها خيالات
وانكار ثبوتها وادعاء كونها تابعة للاعتقاد وانما اورد كلمة او مع
انهم اعترفوا نظرا الى ان في اثبات النقيض يكفي احديهما **قوله** هذا
دليل اللاادرية وفيه اشارة الى دليل العندية ايضا حيث قال فان

الصغرى ويجد الكبرى وحاصله انه لا وثوق بالعيان اه اما انه لا الو
ثوق بالعيان او بالبديهة فلنطرف التهمة الى الحس وبديهة العقل
واما انه لا وثوق بالبيان اى بالدليل فلتفرعه على العيان ففساده فيتا
قوله غرضهم اه دفع لما يتوهم منه ان في كلام اللاادرية ايضا تناقضا
فان تمسكهم بما ذكر يدل على ان غرضهم اثبات امر او نفيه اى الجزم بثبوت
امر او انتفائه مع انهم يدعون الشك في جميع الحقايق بل في الشك
ايضا ووجه الدفع ظ قوله اطلاق الغلط بناء على زعم الناس والا فهم
يشكون في وجود الحس وفي افادته وفي غلطه بل في الشك ايضا
قوله قلت قد يستفاد اه كما في قوله تعالى قد يعلم الله المعوقين قوله
على ان القلة اى يجوز ان يكون الغلط قليلا بالنسبة الى الاحسا
الواقع كثيرا في نفسه ولا منافاة بين القلة الاضافية والكثرة في
نفسه فيكون المعنى فالحس يغلط غلطا قليلا بالنسبة الى عدم غلط
كثيرا في نفسه قال بعض الفضلاء وهذا مبني على ما هو المشهور و
التحقيق ان قد الداخلة على المضارع تفيد القلة بحسب الزمان ولا شك
ان ثبوت القلة بحسب الزمان لاينا في الكثرة الاضافية بحسب المادة
تأمل قوله ان قلت لعل اه اثبات للمقدمة الممنوعة بقولنا غلط الحس
اه فان اللاادرية لما تمسكوا بان الحس قد يغلط في بعض المواد ومتى
كان كذلك يجوز ان يغلط في جميعها فلا يكون مفيدا للعلم ومنع الشارح
كبرى القياس بانا لا نم اذا كان غالطا في بعض المواد يلزم جواز
غلط في جميعها فان الغلط في البعض انما هو لاسباب جزئية وهو
لاينافي الجزم في بعض آخر بسبب انتفاء جميع الاسباب الموجبة

فالحس يجوز ان يغلط في جميعها صح

٥٠

ثانيا يجوز ان يكون الغلط في جميع المواد ثانيا ح

له عاد المستدل وقال ان قولنا متى كان الغلط في بعض المواد يجوز ان يكون الغلط
العام سببا عاما متحققا في جميع المواد والجزم بانتفاء مطلق سبب الغلط
متعذر فلا يحصل الجزم ببعض المواد وهو المط وبما حررناه ظهر انه يجوز
وجود السبب العام كاف اثبات المقدمة الممنوعة وان قوله فمن اين يجزم مقدمة
لها مدخل في اثبات المقدمة الممنوعة لانه رد على الشارح فما قال الفاضل الحلي
منه ان قول الشارح فان غلط الحس اه في قوة المناقضة فلا وجه لقول
المحشي ان قلت لعل اه اما اولا فلانه اورد كلامه بلعل المفيد للتجويز و
الاحتمال دون الجزم والتعيين فلا يتم اثبات المقدمة الممنوعة واما ثانيا
فلان الشارح لم يدع الجزم بانتفاء مطلق الاسباب شيئا حتى يتوجه عليه قوله
فمن اين الجزم بانتفاء مطلق اسباب الغلط ليس بشيء قوله قلت اه حاصله
منع المقدمة القائلة بانه يجوز ان يكون سبب عام للغلط العام بانا لا نم
ذلك فان بديهية العقل جازمة بانتفائه في بعض المواد كما في شان ادراك
حلاوة العسل جزما عاديا لا يتطرق اليه شائبة وهم الغلط وامكانه بحسب
في نفسه لاينافي الجزم العادي المذكور كما في العلوم العادية فانا نجزم منه
ان جبل احد لم ينقلب ذهبا جزما يقينيا مع امكان الانقلاب في نفسه
وقد يقال لا حاجة لنا الى الجزم بذلك بل الواجب انتفائه في نفس الامر
ويصدقه حصول الجزم بالمحسوس من بديهية العقل وفيه بحث لانه
مشاهدة الحس لما صار متهما بالغلط لا يكفي في حصول العلم عدم
غلط في نفس الامر بل لا بد من العلم بكونه صحيحا غير غالط قوله وان
صح ذكره اه يعني وان صح ذكر الذاكر المعلوم في تعريف العلم بعدم اختصاصه
باليقين بل هو شامل للظن والجهل المركب كما ان العلم المعرف هنا كذلك

وما قال الفاضل المحشي في توجيه هذه العبارة من انه اشارة الى ورد
ما قيل لو جعل المذكور من الذكر بالضم يلزم تعريف الشئ بنفسه لانه بمعنى
العلم فلا يجوز التعريف به فاجاب بان الذكر بالضم اعم من العلم لتناوله
الظن والجهل المركب لان كل واحد منهما يحصل بالقلب في القلب كما ان
العلم يحصل بالقلب فجاز التعريف به ليس بشئ اذ لا معنى لتوهم الدور
لان الذكر بالمعنى اللغوي والعلم المعرف بالمعنى العرفي على انه اذا كان المذكور
عاما والعلم خاصا يجب ان يحمل التجلي على الانكشاف التام ليكون التعريف
بالمساوي فلا معنى لقول الشارح اي يتضح ويظهر فانه تعميم للتجلي بحيث
يشتمل التام وغيره يدل عليه قوله لكنه ينبغي ان يحمل التجلي ح **قوله** حملا واه
علة لقوله وانما علم يجعله من المضموم وفي شرح المقاصد ما يشعر بانه
من الذكر المضموم حيث قال صفة ينكشف بها ما يذكر ويلتفت اليه لكن
قال بعده وقد يتوهم ان المراد بالمذكور المعلوم الا انه ترك ذكر المعلوم
تفاديا عن الدور انتهى ولا يخفى ان قوله وقد يتوهم يدل على انه ليس من
الذكر المضموم فالاولى ان يقال ان نسبة التوهم ليس لاجل انه جعل
المذكور بمعنى المعلوم بل لاجل توهم ان ذكر المعلوم يستلزم الدور وان
تغيير اللفظ يدفعه واما قال الفاضل من ان بين ما ذكره هنا وبين
ما ذكره في شرح يدافعا حيث جعل المذكور فيه من الذكر المضموم
فليس بشئ على ان اختيار توجيه في كتاب وآخر في آخر ليس من التدافع
في شئ **قوله** لكنه عدها علما يخالف العرف اه نقل عنه ولا يمكن
الفرق في الادراك الحسي بين البهائم وغيرها وجعل الاحساس
من العقلاء علما كما يشعر به كلمة من في قوله من قامت به غير مفيد

لانه

لانه يرجع الى مجرد تحكم واصطلاح انتهى ويمكن ان يقال ان العلم المنفي
عن البهائم هو العلم الذي لا حسي ولا العلم الا حسي فهو ثابت لها فلا
مخالفة وقيل المراد بادراك الحق هو ادراك العقل بالحواس لا نفس الاحساس
بدليل قولهم المدرك انما هو العقل وبدليل انه سيجئ ان الحواس انما هو
الآلات للادراك فلا يرد المخالفة **قوله** اي نقيض التميز فيكون التقدير
صفة توجب تميزا لا يحتمل نقيض التميز والمعنى انه امر حقيقي قائم بمحل
اعني النفس توجب له ان تميز شيئا عما عداه تميزا لا يحتمل ذلك الشئ
المتعلق نقيض ذلك التميز فلا بد من اعتبار المحل لان التميز الذي او
جبه الصفة انما هو صفة له لان المميز هو النفس والصفة آلة للتميز
ولذا قيل توجب تميزا ولم يقل تميزا تميزا ولا بد من اعتبار المتعلق فان
تميزه انما هو بشئ يتعلق به وهو الذي لا يحتمل النقيض التميز فقوله
صفة يتناول العلم وغيره من الصفات كالحيوة والسواد وغيرهما
وبقوله توجب تميزا خرج عن الحد الصفات التي توجب لمحلها التميز
فقط لا التميز وهي ما عدا الصفات الادراكية فان القدرة مثلا توجب
ان يكون محلها متميزا عن العاجز لا ان يكون محلها مميز الشئ بخلاف
الصفات الادراكية فانها توجب لمحلها التميز للاشياء كما توجب
التميز عن الاشياء وبقوله لا يحتمل النقيض اي لا يحتمل نقيض التميز
بوجه من الوجوه خرج الظن والشك والوهم والجهل المركب والتقليد
فان الظن والشك والوهم توجب لمحلها تميزا يحتمل النقيض في
الحال والجهل والتقليد يوجب تميزا يحتمل النقيض في المآل اما في
الجهل فلان الواقع في نفس الامر خلافه فيجوز ان يطلع عليه

فيما بعد واما في التقليد فلعدم استناده الى موجب من حس او بديهية
او عادة او برهان فيجوز ان يزول بتقليد اخر ثم ان كان المعرف العلم الاثر
لعلم الواجب وغيره يجب ان تترك الايجاب المفهوم من قوله يوجب عاما
سواء كان بطريق السببية كما في علم الواجب او بطريق العادة كما
في علم الخلق وان كان المعرف علم الخلق يجب تخصيصه بالايجاب العادي
على ما هو المذهب من استناد جميع الممكنات اليه تعالى ابتداء
فالمعنى ان العلم صفة قائمة بالنفس يخلقها الله تعالى عقيب تعلقها
بالشيء بها تكون النفس مميزا له تمييزا لا يحتمل النقيض قال بعض الفضلاء
فيه ان اخراج الشك والوهم من تعريف العلم لا يعرف وجه لان كلا
منهما تصور على ما بين في موضعه والتصور داخل في التعريف بناء
على انه لا نقيض له اصلا فلا وجه لاخراج بل لا وجه لصحته اصلا قلت
الشك والوهم من حيث انه تصور النسبة من حيث هي هي لا نقيض له وهما
بهذا الاعتبار داخلان في العلم واما باعتبار انه يلاحظ في كل منهما
بنسبة مع كل واحد من النفي والاثبات على سبيل التجويز المساوي
او المرجوح ولهذا يحصل التردد والاضطراب فله نقيض فان النسبة
من حيث انه يتعلق بها نقيضها من حيث يتعلق بها النفي وهما بهذا
الاعتبار خارجان من العلم صرح بهذين الاعتبارين السيد السند في
حاشية شرح مختصر الاصول **قوله** كما هو الظاهر لانه الاسبق الى الفهم
اذ هو مذكور صريحا ولانه موافق لما قالوا ان اعتقاد الشيء كذا مع
انه لا يكون الا كذا علم ومع احتمال انه لا يكون كذا احتمالا مرجوحا ظن
وفيه اشارة الى جواز وجه اخر لكنه غير ظاهر بانه يراد نقيض المتعلق

ويكون

ويكون المراد بالتمييز المعنى المصدري اعني الكشف والايضاح فالمعنى
صفة توجب لمحلها ان تكشف لمتعلقها بحيث لا يحتمل المتعلق نقيضه
وح تكون الصفة نفس الصورة والنفي والاثبات في ما يوجبها اولا بكونه الصفة
يخفى ما فيه لان الشيء لا يكون محتملا لنقيضه اصلا اذ الواقع لا يكون
الا احدهما فلا وجه لذكره الا ان يقال ان المتعلق وان لم يكن محتملا
لنقيضه في نفس الامر لكن يحتمل عند المدرك بان يحصل كل منهما بدل الاخر
فكل واحد من التصور والتصديق توجب كشفا وايضاحا لا يحتمل متعلقه
نقيضه عند المدرك اما في التصور فلانتفاء النقيض واما في التصديق
فلان المتعلق اعني وقوع النسبة مثلا في نفس الامر نقيضه هو
لا وقوعها فيه فاذا لم يكن التصديق اعني ادراك الواقع الوقوع او اللاوقوع
جازما مطابقا ماخوذا من حس او بديهية او عادة او برهان احتمل
متعلقه اعني الوقوع مثلا نقيضه وهو اللاوقوع واذا كان بجميع الشرايط
الماخوذة لا يكون متعلقه محتملا لنقيضه اصلا لا في الحال ولا في المآل
فيكون متعلق التصديق على هذا التقرير وقوع النسبة او لا وقوعها
لا الطرفين اذ لا معنى لاحتمالها نقيض نفسها وهذا اعني حمل الاحتمال
على حصول احدهما بدل الاخر مع ان المتبادر من احتمال الشيء الاخر
يجوز ان يتصف به كما في اعتقاد الظن فان طرفيه يجوز ان يتصف
به ونقيضه هو وجه عدم ظهور هذا الوجه ويحتمل ان يراد نقيض الصفة
وسيجيء تحقيقه ان شاء الله تعالى **قوله** وعدم الاحتمال الصفة
لمتعلقه اه يعني ان ضمير الفاعل المستتر في يحتمل راجع الى المتعلق
الدال عليه لفظ التمييز فان التمييز انما يكون لشيء وانما لم يكن

راجعا الى نفس التميز لانه ان المراد به المعنى المصدري فلا نقيض له اصلا
لا في التصور ولا في التصديق وان كان ما به التميز اعني الصورة والنفي
والاثبات فلا معنى لاحتمال نقيض نفسه الا انه يتخلف بمثل ما مر اولا بان
المراد وورود كل منهما بدل الآخر على متعلقه فح يرجع الى احتمال المتعلق له
مع مخالفته لما اشتهر منه ان اعتقاد الشيء كذا مع العلم بانه لا يكون الا
كذا علم ومع احتماله انه لا يكون كذا ظن فانه صرح في ان المتعلق اعني الشيء
المحتمل **قوله** وصف به التميز مجازا او وصفا للمتعلق اسم فاعل بصفة
المتعلق اسم مفعول **قوله** ثم التميز اه اعني انه اذا كان المراد بالنقيض
نقيض التميز فالمراد بالتميز ما به التميز اي الامر الذي به تميز النفس للشيء
لا المعنى المصدري اعني كون النفس مميزا اذ ليس له نقيض يحتمل المتعلق
لا في التصور ولا في التصديق وهو ظ وذلك الامر في التصور الصورة
وفي التصديق النفي والاثبات مثلا اذا تعلق علمنا بماهية الانسان حصل
عند النفس صورة مطابقة لها لا نقيض لها اصلا بها تميزها عما عداها
واذا تعلق علمنا بان العالم حادث حصل عندها اثبات احد الطرفين
للآخر بحيث تميزها عما عداها لكنه قد يكون مطابقا جازما ماخوذا منه
بديهية او حس او دليل فلا يحتمل النقيض اعني النفي وقد لا يكون
فيحتمل فحاصله تعريف العلم انه امر قائم بالنفس توجب لها امرا به تميز
الشيء عما عداه بحيث لا يحتمل ذلك الشيء نقيض ذلك الامر ويرد عليه
امور الاول انه يلزم ان لا يكون العلم نفس ا الصورة والنفي والا
ثبات بل ما يوجبهما مثلا لا يكون العلم بالا نفس صورته الحا
الحاصل عندها بل ما يوجب تلك الصورة الثاني انه يلزم ان لا يكون

التصور

التصور والتصديق قسمي العلم لان التصور على ما قالوا هو الصورة الحاصلة
والتصديق هو النفي والاثبات الثالث ان القول بالصورة فرع الوجود الذهني
والمعرفون للعلم بهذا التعريف ينكرونه فالرابع ان ارادة الصفة معنى
التميز خلاف الظ والخامس ان النفي والاثبات ليسا نقيضين لارتفاعهما
عن الشك اقول ويمكن الجواب عن الاول بان المعرفين للعلم بهذا التعريف يلتزمون
ان العلم ليس نفس الصورة والنفي والاثبات فانهم يقولون انه صفة
حقيقية ذات اضافة يخلقها الله بعد استعمال العقل او الحواس او الخبر
الصادق يستتبع انكشاف الاشياء اذا تعلقت بها كما ان القدرة والسمع
والبصر كذلك ولذا كتب المحشي في هذا المقام والعلم ليس نفس الصورة بل
صفة توجبها وما هو المشهور انه ان العلم هو الصورة الحاصلة فهو
مذهب الفلاسفة القائلين بانطباع الاشياء في النفس وهم ينفونه وعن
الثاني بانه ان اراد بقوله انه يلزم ان لا يكون التصور والتصديق قسمي العلم ان لا
يكون التصور والتصديق قسمي العلم ان لا يكون العلم منقسما اليهما بالذات
فمسلم ولا ضرر في ذلك وان اراد انه يلزم ان لا يكون منقسما اليهما اصلا
فممنوع فان العلم باعتبار ايجابه النفي والاثبات تصديق وباعتبار عدم ايجابه
لشيء منهما تصور واشار المحشي الى ذلك بقوله والعلم بهذا المعنى ينقسم
اه واما ان التصور والتصديق ليس الا نفس الصورة والنفي والا
ثبات فقد عرفت انه مذهب الفلاسفة وعن الثالث ان المراد بالصورة
الشبح والمثال الشبيهة بالمتخيل في المرآة واين هذا من الوجود الذهني
فان المراد بالوجود الذهني امر يشارك الوجود الخارجي في تمام الماهية
ويماثله وعن الرابع بانه مبني على المساهلة والاعتماد على فهم السامع

للقطع بان المحتمل للنقيض هو التميز بمعنى الصورة والنفي والاثبات
دون المعنى المصدري وعن الحس بان المراد بالنفي والاثبات المعنى اللغوي
وهو اثبات احد الطرفين للآخر وعدم اثبات احدهما للآخر ولذا جعلوا
متعلقهما الطرفين لادراك النسبة واقعة اوليست بواقعة على ما هو
مصطلح الفلاسفة تامل فان هذا المقام من مطارح الاذكياء قوله ومتعلقه
الطرفان هكذا وقع في عبارة السيد السند في حاشية شرح مختصر الاصول
والظاهر ان المراد به المعنى اللغوي وهو انما يتعلق بالطرفين اعني المثبت
والمثبت له واما كون متعلقهما نسبة الوقوع او اللاوقوع او المجموع
فمن مصطلحات اهل المنطق وتدقيقاتهم والمشايخ يتحاشون عن
ذلك قوله والعلم بهذا المعنى ينقسم اه جواب سؤال وهو ان العلم على
هذا التقدير لا يكون منقسما الى التصور والتصديق وقد سبق تحريره
هنا قوله فان المعاني ليست اه دليل لقوله بناء على عدم اه يعني ان شمول
التعريف لادراك الحواس مبني على انه لم يقيد بالمعاني بخلاف ما لو قيد
ويقال صفة توجب تميزا بين المعاني لا يحتمل النقيض فانه لا يشتمل
لان المعاني ههنا ما يقابل الاعيان قوله ان التقييد بالمعاني وعدمه
مبني على ان ادراك الحواس قسم من العلم ام لا فمن قال انه قسم منه كا
الشيخ الاشعري ومتابعيه ترك قيد المعاني في حد العلم ليدخل فيه الاحساس
ومن لم يقل انه علم بل هو ادراك مخالف بالماهية للعلم يحصل بالحواس
زاد قيد المعاني واراد بها ما يقابل الامور المحسوسة بالحس الظاهر
ثم منهم من نفى الحواس الباطنة وقال ان النفس مدركة للجزئيات
المعنوية فلم يقيد المعاني بالكلية ومنهم من اثبتها فتقيدها

واعلم ح

بها

بها آخرجا لادراك الحواس الباطنة فان ادراك المعاني الجزئية ويسمى ذلك
الادراك تخيلا او توهما قوله لكن يرد عليهم اه يعني يرد على من زاد
قيد المعاني انهم صرحوا بان الجزئيات العينية المحسوسة بالحس الظاهر
قد تدرك علما بان تدرك بجميع العوارض اللاحقة لها بحيث يمتاز عن
كل ما عداه بدون حضور موادها عند الحس كما انا علم زيد قبل رؤيته
بعوارض شخصية لا بحيث يمتاز عن كل ما عداه وقد تدرك احساسا
بان تدرك مكتنفة بالعوارض والعوارض المادية مع حضور المواد عند
الحس كادراك زيد عند رؤيته والمدرك على كلا التقديرين هو الجزئي
المحسوس مع انه يلزم على هذا التعريف ان لا تكون تدرك الجزئيات العينية
علما لانه لا يوجب تميزا بين المعاني وبل بين الاعيان المحسوسة قوله
وغاية ما يتكلف اه حاصل الجواب ان المدرك بدون احضاره عند
الحس معنى لا عين لان ادراكه بهذا الاعتبار على وجه كلي اذ هو بمشخصات
كلية يجوز العقل اشتراكها بين كثيرين لعدم ملاحظة خصوصية المادة
لكن انحصر في الخارج في فرد واحد فهو ادراك لامر كلي انحصر في فرد
واحد فلا يكون ادراكا للجزئي المحسوس قوله بخلاف ادراكه باحضارها
عند الحس فانه على وجه جزئي فهو ادراك العين المحسوس قوله لا الام
في ادراكه اه يعني الامر على من زاد قيد المعاني في ادراك العين المحسوس
بعد غيبوبته عن الحس الظاهر مشكل اذ ليس ادراكا احساسا لغيبوبته
عن الحس ولا علما لان ادراك المشخصات ملحوظة معها خصوصية المحل
كما في الاحساس كما في الاحساس مثلا الصورة الحاصلة من زيد
عند النفس بعد غيبوبته عن البصر ادراك له وآلة لما لاحظته

العين المحسوس على وجه جزئي فهو
انه ادراك له

بحيث يمتنع الاشتراك فيها لا يمكن ان يقال انه تخييل او توهم لانه اطلق
قيد المعاني لا يتقيد بالحواس الباطنة والا لا ينتقض تعريف العلم بها
قال المحشي المدقق المدرك اولا وبالذات بعد الغيبوبة عن الحواس
امر خيالي يصح تعلق العلم به وليس من الاعيان لكن المطابقة للامر
الخارجي وكونه وسيلة الى معرفة الشبيه الحاصل اقول فيه بحث
انه لا يخفى على ذي بصيرة ان المدرك هو ما تعلق به العلم واوجب تميزه
عما عداه فالامر الخيالي انما تكون مدركا اذا اوجب تميزه صفة تميزه
بان حصل صورته عند المدرك وفيما نحن فيه ليس كذلك لانه كالامثلة
انما هو في صورته هو آلة الملاحظة العين الغائب عن الحواس لا في
الصورة الملحوظة بالذات حتى يكون مدركا وكانه لم يفرق بين ما به الا
دراك والمدرك فاجاب بما اجاب قوله اي لتميزها الذي هو الصورة اه
يعني ان الكلام بتقدير المضاف فالتصور صفة توجب تميزا وهو الصورة
لمتعلقها الذي هو الماهية المتصورة بحيث لا يحتمل الماهية المتصورة
نقيض تلك الصورة فلا يرد ان التصور غير التميز اذ هو صفة
موجبة له على ما مر والمعتبر في تعريف العلم عدم احتمال المتعلق لنقيض
التميز لا لنقيض الصفة فلا يصح بناء ادخال المتصورات في تعريف على
انه لا نقيض للتصورات لا لها فاد الشارح في شرح الشرح معنى قوله
لا نقيض للتصور انه لا نقيض لمتعلقه لغير الماهية المتصورة وهذا مبني
على ان يكون المراد بالنقيض نقيض المتعلق وقد مر تحقيقه قوله ومن
ههنا اه اي منه وورود الاعتراض ظاهر الوارد نقيض التميز قيل المراد
بالنقيض نقيض الصفة وقوله لا يحتمل صفة للصفة لا للتميز وضمير

لا يحتمل



لا يحتمل راجع الى المتعلق فالمعنى صفة توجب تميزا لا يحتمل متعلقها
نقيض تلك الصفة فالتصور نفس الصورة لا ما يوجبها والتميز
بالمعنى المصدري وهو الكشف والايضاح ولا شك انه يصح البناء المذكور
لان التصور صفة توجب كشف الماهية المتصورة بحيث لا
يحتمل تلك الماهية نقيض ذلك التصور اذ لا نقيض له على ما زعموا لكنه
لا يخفى انه خلاف الظاهر اذ الظاهر ان يكون لا يحتمل صفة للتميز ومخالف
للتعريف عند القائلين لانه من باب الاضافة حيث قالوا هو التميز لا
يحتمل النقيض فانه لا يمكن ان يراد فيه نقيض الصفة قوله وقد يجاب
اه اي قد يجاب عن اعتراض عدم صحة البناء بدون ان يكون الكلام
على تقدير المضاف او ان يكون المراد نقيض الصفة بان عدم نقيض التميز
فرع عدم نقيض التصور فاذا لم يكن نقيض التصور نقيض لا يكون
لتميزه الذي يوجبه نقيض قوله لكنه لا يكفي اه يعني ادعاء ان عدم
نقيض التميز فرع نقيض التصور امر لا دليل عليه الا يرى ان في التصديق
نقيض التميز ولا نقيض له وقد يقال ان عدم نقيض المفهوم المتصور
وعدم نقيض التصور وعدم نقيض التميز امور متلازمة لا يتصور
الانفكاك بينها فعدم النقيض لواحد منها يستلزم عدم نقيض الآخر
اقول ادعاء التلازم ايضا لا بد له من دليل ودعوى البداهة غير مسموعة
قوله فان قلت اه اعتراض آخر على قوله بناء وحاصله ان شمول تعريف
العلم للتصورات كما يصح باعتبار انها لا نقيض لها كذلك يصح با
عتبار انها غير محتملة لنقائضها لان كل متصور لا يحتمل غير صورة
الحاصلة فعلى تقدير تسليم ان للتصور نقيضا يصح شمول العلم

للتصورات لكونها غير محمولة فلا وجه لبناء شمول العلم للتصورات على انها لا
نقايض لها **قوله** فلو سلم ان للتصور اى لتميز التصور وللماتن **قوله** قلت اه
حاصله ان شمول العلم للتصورات بناء على انها غير محمولة للنقايض انما
يتم في التصورات بالكنه اذ كل متصور بالكنه لا يحتمل غير صورته الحاصلة لما انه لا يمكن تعدد حقيقة الشيء واما في التصور بالوجه فلا انه
يمكن ان يكون لشيء واحد لوازم متعددة فكما يمكن ان يكون لشيء واحد
احضاره باحدها يمكن احضاره بالآخر بخلاف بنائه على انه لا نقايض لها
فانه شامل للتصور بالكنه وبالوجه **قوله** على ان الخ علاوة على تقدير تسليم
ان كل متصور بالكنه او بالوجه لا يحتمل غير صورته الحاصلة وحاصله
ان بناء دخول التصورات على انه لا نقايض لها انما هو بحسب الواقع على
زعمهم وهو لا ينافي ان يكون لذلك الدخول معنى آخر هو عدم الاحتمال
للنقيض بحسب التقدير والفرض فيجوز ان يكون مبنيا بحسب الفرض عدم
الاحتمال وللفاضل الجلبي في تحرير هذا الكلام ما قد بلغ في نهاية البعد
عن المرام وهو يزعم انه نهاية تحقيق المقام **قوله** لانه يبطل كثيرا من
قواعد المنطق اه عد قولهم عكس النقيض جعل النقيض اه من قواعد المنطق لا يخلو عن تسامح لان القاعدة قضية كلية والتعريف
ليس كذلك واما قولهم نقيض المتساويين متساويان فهو قاعدة بلا
مرية لصدق التعريف عليه وعده في شرح المطالع من قواعد المنطق
قوله والتحقيق اه هذا التحقيق مستفاد من السيد السند وحاصله
ان فسر النقيضان بالامرين المتمانعين بالذات اى الامرين الذين
يتمانعان ويتدافعان بحيث يقتضي لذاته تحقق احدهما في نفس الامر

انتفاء

انتفاء الآخر فيه وبالعكس كالايجاب والسلب فانه اذا تحقق الايجاب بين
الشيئين انتفى السلب وبالعكس لا يكون للتصور اى الصورة نقيض
اذ لا يستلزم تحقق صورة انتفاء اخرى فان صورة الانسان واللا
انسان كلتاهما حاصلتان لا تدافع بينهما الا اذا اعتبر نسبتها الى شيء
فانه ح يحصل قضيتان متنافيتان صدقا ان لم يجعل السلب راجعا الى
نسبة الانسان الى شيء بل اعتبر جزءا منه وان جعل راجعا اليها كا
نتا متنافيتين صدقا وكذبا وكذا الحال في التصورات التقييدية ولا
نشائية لا تدافع بينها الا بملاحظة وقوع تلك النسب وارتفا
عها او بالاعتبارين المذكورين في المفردين فان قلت ان مفهوم
نسبة الانسان الى زيد ومفهوم سلبها عنه كل منهما من قبيل ا
التصور وبينهما تناف صدقا وكذبا فيكون كل منهما نقيضا للآخر بالمعنى
المتعارف للنقيض فقد تحقق النقيض للتصورات ايضا فالجواب
ان كلا منهما ان لوحظ من حيث انه آلة ورابطة بين الطرفين فا
لتناقض بينهما عين التناقض في القضايا وان لوحظ من حيث
ان مفهوم من المفهومات وحمل على زيد كقولك زيد منسوب اليه
الانسان وليس ينسب اليه الانسان بهو هو يته راجع الى التناقض
القضايا لان قولك زيد منسوب اليه الانسان معناه زيد انسان
لا فرق بينهما الا انه اعتبر نسبة الانسان اليه ثانيا وحمل عليه وقس
عليه السلب وان فسر النقيضان بالامرين المتنافيين اى الا
مرين الذين يكون كل منهما منافيا للآخر لذاته سواء كان بمانع في
التحقيق والانتفاء كما في القضايا او مجرد تباعد في المفهوم

بانه اذا قيس احديهما للآخر كان ذلك اشد بعدا عما سواه كان للتصور
نقيض كالانسان واللاانسان وذلك ظ قوله ومن ههنا قيل اه اى من
تفسير النقيض بالمتنافيين قيل نقيض كل شيء رفعه ذكر قدس سره
في حاشية شرح المطالع ان مفهوم المفرد اذا اعتبر في نفسه لم يتصور
له نقيض الا بان يراد معنى كلمة النفي فيحصل مفهوم آخر في غاية البعد
عنه ويسمى رفع المفهوم في نفسه واذا اعتبر صدق المفهوم على شيء
فنقيض ذلك المفهوم بهذا الاعتبار سلبه اى سلب صدقه ورفعه عما
اعتبر صدقه عليه والاول نقيض بمعنى العدول والثاني بمعنى السلب انتهى
كلامه فعلم من هذا ان النقيض في التصورات متحقق بقسميه
اعني رفعه في نفسه ورفعها عن شيء بلا اعتبار شيء واما في التصديقات
فلا يتحقق فيها الا القسم الاول اذ لا يمكن اعتبار صدقها وحملها
على شيء وان معنى قوله نقيض كل شيء رفعه سواء كان رفعه في نفسه
او رفعه عن شيء انه ان اعتبر ذلك الشيء في نفسه وان اعتبر صدقه
على شيء كان نقيضه رفعه عن ذلك الشيء قال المحشي المدقق فيه مناقشة
من وجهين الاول انه لا يصدق على نقيض السلب الخ انه قوله او رفعه
عن شيء نقيض ان يكون رفع الضاحك وليس كذلك بل هو نقيض
لاثباته انتهى ويمكن الجواب اما عن الاول فبانه يجوز ان يكون اطلاق
النقيض عن الايجاب باعتبار انه لازم مساو لنقيض السلب اعني
سلب السلب ويؤيده ما قالوا من ان نقيض الموجبة الكلية السالبة
الجزئية مع ان نقيضه رفع الايجاب الكلي وما مر في حواشي بحث
القضايا الموجهة من ان النقيض عندنا اعم من ان يكون رفعا

عن الانسان مثلا نقيض الضاحك مع

لذلك

٥٧

لذلك الشيء او لازما مساويا له وان كان النقيض حقيقة هو رفع ذلك
الشيء والاوجه ان يقال رفع كل شيء نقيضه على ما وقع في حاشية شرح
مختصر الاصول واما عن الثاني فبما عرفت من ان المراد انه اذا اعتبر الشيء في
نفسه كان نقيضه رفعه من ان المراد في نفسه واذا اعتبر من حيث
صدقه على شيء كان نقيضه رفعه عن ذلك الشيء الا ان كلا قسمي النقيض
يتحقق بالنظر الى اعتباره في نفسه قوله وقول المنطقيين محمول
على المجاز اى قول المنطقيين من اثبات التناقض للتصورات محمول
على المجاز باعتبار انه لو اعتبر النسبة بينهما حصل التدافع بينهما اما
في الصدق والكذب او في الصدق فقط على ما عرفت ولذا عرفوا التناقض
باختلاف قضيتين بالايجاب والسلب بحيث يقتضي لذاته صدق
احدهما كذب الآخر قوله وايضا يلزم اه عطف على قوله يبطل كثيرا اه
ووجه آخر لبيان ضعف قولهم انه لا تناقض للتصورات وحاصله انه
اذا لم يكن للتصورات نقايض يدخل جميع التصورات في تعريف العلم
مع عدم صدق العلم عليه لان المطابقة معتبرة في العلم ولا مطابقة في
بعض التصورات فلا يكون التعريف مانعا قوله واجيب اه هذا ما افاده
سيد المحققين في مواضع من كتبه وحاصله ان الصورة الحاصلة
الثابتة المرتسمة من ذلك الشيء على تصوري للانسان آه لما لاحظه
مطابقا له بحيث لا يحتمل غير تلك الصورة في الواقع فلا خطأ
في الصورة المطابقة لمعلومها انما الخطأ في الحكم المقارن لهذا
التصور وهو ان هذه الصورة صورة لذلك المرئي الذي هو الحجر
وههنا سؤال مشهور وهو ان مدار المطابقة اما الشيء الذي

ينشأ منه الصورة او الشيء الذي كان تلك الصورة صورة له فان كان
المراد الاول يلزم جريان المطابقة او اللامطابقة في الصورة التصورية من
غير ملاحظة الحكم والالتفات اليه اذ لا شك ان الصورة المنتزعة
من الانسان مثلا قد يكون مطابقة له وقد لا تكون بدون ملاحظة الحكم
وان كان المراد الثاني يلزم ان لا يتصف التصديق بعدم المطابقة ايضا
اذ كل صورة تصديقية تكون اللامطابقة لما هي صورة له في الصورة
التصديقية كقولنا العالم مستغن عن المؤثر مطابقة لما هي صورة
له اعني ثبوت الاستغناء عن المؤثر للعالم ويمكن الجواب بان الصورة
التصورية بالتصديقية كانت مطابقة لمعلومها لكن معلوم كل صورة
تصورية واقع في نفس الامر ضرورة انه لا تمانع بين المعلومات التصورية
الا يرى ان كل متصور ماهية من الماهيات في نفسها مع قطع النظر
عن فرض العقل اياها الممتنع والمفروض وجودها واوصافها يكون
كل صورة تصورية مطابقة للواقع فلا تتصف بعدم المطابقة اصلا
بخلاف معلوم الصورة التصديقية فانه قد لا يكون واقعا في نفس
الامر كما في قولنا العالم قديم ضرورة تحقق الممانعة بالذات بين المعلومات
التصديقية والصورة التصديقية قد يكون مطابقة للواقع وقد لا
يكون الا يرى انا اذا رأينا حجرا وحصل منه الصورة الحجرية وحكمنا بان
هذه الصورة لذلك المرئي كان كل من الصورة التصورية و
التصديقية مطابقا لما في نفس الامر ضرورة ان كلا المعنيين واقع
فيه واذا رأينا حجرا وحصل منه الصورة الانسانية وحكمنا عليه
بذلك الحكم فالصورة التصورية منه مطابقة لما في نفس الامر وهو

الماهية

الماهية الانسانية والصورة التصديقية غير مطابقة له لعدم معلومها
فيه وهو ثبوت تلك الصورة للحجر فالحاصل ان الصورة التصديقية
تتصف بالمطابقة وعدم المطابقة لما في نفس الامر والصورة التصورية
دائما متصفة بمطابقتها له تأمل فانه دقيق **قوله** وانما الخطاء في الحكم
اي انما الخطاء في الحكم المقارن لذلك التصور في الحكم بان الصورة الناشئة
من الشيء صورة له قد صار ملكة للنفس فاذا كانت الصورة صورة لما
نشأت منه في نفس الامر يكون حكمه مطابقا لما في نفس الامر واذا لم يكن
صورة له في نفس الامر لا يكون مطابقا لما في نفس الامر وهذا معنى تحقق
في الحكم مع مطابقة الصورة لما هي صورة له في الصورتين وبما ذكرنا
اندفع ما قيل ان الحكم بان هذه الصورة لذلك المرئي فرع الحكم بالفعل ومن
البين ان لا حكم فيه بالفعل بل يمكن الحكم والالزام اليه لانه انما يلزم اليه
لو كان الحكم الحاصل بواسطة تلك الملكة حكما صريحا لمتفق اليه بالذات
بفصل فيه جميع ما اعتبر فيه من التصورات والرجوع الى الوجدان يكذب
ذلك **قوله** ويرد عليه انه فرق حاصل ان كون تلك الصورة تصورا
وادراكا للانسان موقوف على ان يكون العلم بالوجه عين العلم بالشيء
من هذا الوجه حتى يكون العلم بالشبح من وجه الانسانية عين العلم
بالانسان الذي هو وجهه لكنه الفرق ثابت فان معنى العلم بالوجه وهو
ان يحصل الذهن صورة تكون آلة لملاحظة ذلك الوجه والوجه
معلوم والحاصل في الذهن صورته معنى والعلم بالشيء من ذلك الوجه
ان يكون ذلك الوجه آلة لملاحظته فالحاصل في الذهن نفس ذلك
الوجه والمعلوم بواسطتها ذلك الشيء فالعلم بالوجه في المثال المذكور

اعني العلم بالانسان وان كان مطابقا لكن العلم بالشيء من ذلك الوجه ليس
بمطابق والمحكوم في المثال المذكور هو هذا اذ المتصور هو الشبح والصورة
الانسانية آلة لملاحظته اجيب بانه ان اراد بالمتصور هو الشبح انه متصور
من حيث الحجرية فهو باطل بالضرورة اذ الصورة المذكورة آلة لملاحظة فرد
افراد الانسان لا الحجر فكيف يكون الحجر متصورا به وان اراد انه متصور بذلك
الوجه من حيث الانسانية فلا خطاء في تلك الصورة اذ هو مطابق لتصوره
وانما الخطاء في ان هذه الصورة آلة لملاحظة ذلك الشبح المرئي وان ذلك
الشبح فرد من افراد الانسان نقل عنه توضيحه انا اذا رأينا شبحا من بعيد وهو
في الواقع حجر تحصل في اذهاننا صورة الانسان فاعتقدنا انه انسان فربما
نتوجه الى ذلك الشبح بوصف الانسانية ونجعله عنوانا بناء على ذلك
الاعتقاد ونحكم على ذلك بانه قابل العلم والفهم مثلا فالمحكوم عليه في
هذا الحكم الوارد على المأخوذ بهذا العنوان معلوم لنا بهذا الوصف بلا
شبهة وصورة الانسان آلة لملاحظة المحكوم عليه اعني الشبح ووجه
لذلك الشبح والشبح معلوم لنا من حيث ذلك الوجه وقد تقدم الفرق
بين العلم بالوجه وهو ههنا العلم بمفهوم الانسان الذي هو آلة لملا
حظة الشبح وبين العلم بالشيء من ذلك الوجه وهو ههنا العلم بالشبح
من حيث مفهوم الانسان ولا شك ان علم الشبح الذي هو الحجر في الواقع
بوصف الانسانية غير مطابق وهكذا الحال في قولهم ان الماهية
المجردة من العوارض الذهنية والخارجية موجودة في الذهن والا لما
معلوم لا يعقل والا لاشيء كلي وامثال ذلك انتهى وحاصله ان بعد
حصول صورة الانسان من الشبح واعتقادنا انه انسان نحكم عليه بانه

قابل

قابل للعلم مثلا والمحكوم عليه لا بد ان يكون معلوما لان الحكم على شيء فرع
تصوره وليس معلوما الا بوصف الانسانية ثبت ان الحجر متصور بوصف
الانسانية وهو علم غير مطابق لمعلوم ولا يمكن ان يقال ان المعلوم هو
الحجر من حيث انه انسان لانه حينئذ يكون المعلوم هو الانسان ههنا وبين علم
بذلك الوجه وعلى هذا ظهر ان المعلوم هو الشبح من حيث انه حجر لا من حيث
انه انسان واندفع الجواب المذكور فانه مبني على عدم الفرق بين العلم بالوجه
وبين العلم بالشيء بالوجه وتحقيق الجواب انا سلمنا انه بعد حصول
صورة الانسان من الشبح واعتقاد انه انسان لاجل اشتباه الحال على
الحس بواسطة المشاكلة بين الحجر والانسان نجعل الوصف المذكور
عنوانا ونحكم عليه لكن المعتبر في اتصاف افراد الموضوع بالوصف
العنواني هو الاتصاف بالفعل بحسب الاعتقاد على ما هو التحقيق و
الحجر المذكور وان كان حجرا بحسب الاعتقاد فيجوز ان يكون الصورة
الانسانية آلة لملاحظة الذي هو حجر في الواقع ويكون معنى الحكم عليه
ان الامر الذي اعتقد انه متصف بالانسانية موصوف بكونه قابل العلم
والفهم فيكون التصور مطابقا لمتصوره الذي هو الانسان المفروض
ومع ذلك يكون المحكوم عليه هو الحجر لانه حجر في نفس الامر والخطاء انما هو
في الاعتقاد بان ذلك الحجر لانه حجر في نفس انسان الذي هو ناش من عدم
امتياز الحس بين الامور المتشاكلة وقد يجاب بوجهين آخرين احدهما
سلمنا ان المحكوم عليه هو الحجر لكنه معلوم بالوجه المطابق ودعوى
انه ليس معلوما لنا الا بوصف الانسانية في حيز المنع غاية ان ذلك
الوجه غير مشعور به وذلك لا يوجب انتفائه في نفسه ولا يخفى انه

نوع مكابرة وثانيهما ان المرئي من بعيد هو الهوية المشتركة بين الواجب
والجوهر والعرض على ما سيجيء في بحث الرؤية والصورة الانسانية ليست
غير مطابقة لها لان الوجه الاخص لا يباين الاعم ولا يخفى انه مع عدم
تمامه في نفسه غير مفيد لان عدم المطابقة متحقق قوله اي ذاته
كافية فسر قوله لذاته بهذا اشارة الى انه ليس المراد بان علمه لذاته
انه تشريف على ذاته الانكشاف والتميز من غير توسط صفة زائدة
على ذاته كما ذهب اليه المعتزلة والفلاسفة ثم قيد الكفاية بقوله بلا
حاجة الى شيء يفضي الى العلم وتعلقه المستفاد من قوله الشارح لا لسبب
من الاسباب اشارة الى ان معنى الكفاية انه لا يحتاج في العلم وتعلقه
الى سبب مفض لا انه يحتاج الى شيء اصلا ولهذا اندفع المناقشة
التي اوردها بعض الفضلاء من ان كفاية الذات في تعلق العلم محل خدشة
اذ التعلق نسبة تتعلق وتتوقف على المنتسبين وهما العلم والمعلوم
ههنا لان توقفه على المعلوم انما هو لكونه متعلقا له لا انه سبب مفض
اليه وان كان يحتاج الى متعلق قوله اختيار للشق الاخير وهو ان المراد
السبب المفضي في الجملة قوله اي فيما لا يفتقر اليه انما قال ذلك لان لهم ايضا
تدقيقات لكن ذكر فيما يفتقر اليه وهو المسائل الشرعية التي يبتنى
عليها السعادة الدنيوية والاخروية قوله يعني انه رد لمولى زاده
حيث قال ان جعل الحواس المجردة عن العقل كحواس البهايم سببا للعلم قوله
فانها مبنية على انه النفس اه اتفق المحققون على ان المدرك للكليات
والجزئيات هو النفس الناطقة وان نسبة الادراك الى قواها
نسبة القطع الى السكين واختلفوا في ان صورة الجزئيات

المادية

المادية ترتسم فيها او في آلاتها فذهب جماعة الى ان النفس ترتسم فيها صور
الكليات ولا ترتسم فيه صور الجزئيات المادية وانما ارتسامها في آلاتها
بناء على انها بسيطة مجردة وتكيفها بالصورة الجزئية ينافي بساطتها
فادراك النفس للجزئيات ارتسامها في آلاتها وليس هناك ارتسامان
ارتسام بالذات في الآلات وارتسام بالواسطة في النفس الناطقة على
توهم وذهب جماعة الى ان جميع الصور الكلية والجزئية انما ترتسم في
النفس الناطقة لانها المدركة للاشياء والآلات ادراكها للجزئيات الما
دية بواسطة لابذاتها وذلك لانا في انتشار الصور فيها غاية ما في
الباب الحواس طرق لذلك الارتسام مثلا ما لم يفتح البصر لم يدرك الجزئي
المبصر ولم ترتسم فيها صورة واذا فتحت ارتسمت وهذا هو الحق
فمن ذهب الى الاول اثبت الحواس الباطنة ضرورة انه لا بد لارتسام
الجزئيات المادية المحسوسة بعد ثبوتها وغير محسوسة المنتزعة عنها
من محال ومن ذهب الى الثاني نفاها قوله وعلى ان الواحد اه اي على تقدير
ثبوت ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد وان الجزئيات لا ترتسم في
النفس يلزم القول بالحواس الباطنة لان وجود الآثار المختلفة من
اجتماع صور المحسوسات وحفظها وتفصيلها وتركيبها يقتضي ان يكون
لكل منها مصدرا غير النفس وهو الحس المشترك والخيال والوهم والحا
فظة والمتصرفة واما على تقدير بطلانها فيجوز ان تكون النفس الناطقة
مبدأ لتلك الآثار المختلفة فلا حاجة الى اثباتها قوله فيه اشارة
اي في قوله تتلاقيا ثم تفترقا ان التلاقي والافتراق مشعر بعدم التقاطع
وان كان التلاقي متحققا في صورة التقاطع ايضا اذ المناسب

ح ان يقول يتقاطعا فيتأدياً الى العينين بعد ذكر الافتراق كما لا يخفى
اعلم انه بين فى التشريح انه قد نبتت من جانبى مقدم الدماغ من تحت
محل الشم عصبتان مجوفتان متقاربتان حتى اتصلا وصار تجويفهما واحدا
ثم تباعدا الى ان اتصلتا بالعينين وذلك التجويف الذى فى الملتقى اودع
فيه القوة الباصرة ويسمى مجمع النور واختلفوا فى ان الاتصال بطريق
التقاطع بعد الانعطاف بان يتصل العصب الايسر بالعين اليمنى
والايمن باليسرى فيحدث صورة الصليب وهو ان يتقاطع خطان
ويذهب كل منهما الى جانب آخر او بطريق التلاقى والانعطاف كهيئة
الدالين اللذين محدب كل منهما متصل بمحدب الآخر فيتصل الايمن بالعين
اليمنى والايسر باليسرى والاكثرون ذهبوا الى الاول اختاره الشارح
فى شرح المقاصد **قوله** لا يقال الحركة اه حاصله ان الحركة من الاعراض
النسبية فانها هيئة تعرض للجسم باعتبار نسبته الى المكان وا
لمتكلمون انكروا الاعراض النسبية وقالوا انها امور اعتبارية ليس
لها تحقق فى الخارج اصلا فكيف تدرك بالحس اذ الادراك
الحسى فرع الوجود الخارجى قال الفاضل المحشى وفيه بحث لان الا
جتماع والافتراق والاتصال كلها من الاعراض النسبية مع انهم قد
عدوها من المبصرات فكون الشىء من الاعراض النسبية لا ينافى كونه
من المبصرات ولا يخفى انه لا يدفع الاعتراض به **قوله** لانا نقول اه يعنى
ان المتكلمين وان انكروا وجود الاعراض النسبية لكنهم اعترفوا
بوجود الحركة اذ قد اتفقوا على وجود الاين منها وسموه بالكون
وقسموه الى الحركة والسكون والاجتماع والافتراق وقالوا وجوده

ضروري

ضروري بشهادة الحس وكذا انواعه الاربعة اذ حاصلها عائد الى الكون
والمميزات امورا اعتبارية لا حقيقة متنوعة نحو كونه مسبوقا بكون
آخر او غير مسبوق ونحو امكان تخلل ثالث بينهما او عدمه كما فى الافتراق
والاجتماع كذا فى المواقف **قوله** ولزوم النسبة اه يعنى ان لزوم النسبة
والاضافة الى مكانين والانين لها لا ينافى ان يكون الحركة المتصفة
بها محسوسا لجواز اتصاف الامور المحسوسة بالامور العدمية كاتصاف ذات
الاعمى بالعمى اعلم انه قد اختلف فى الاكوان فقال بعضهم انها محسوسة ومن
انكر الاكوان فقد كابر مقتضى حس محسوسة ومقتضى عقله وقال بعضهم انها
غير محسوسة فانا لا نشاهد المتحرك والساكن والمجتمعين والمتفرقين واما
وصف الحركة والسكون والاجتماع والافتراق فلا تجعل الحركات من قبيل المبصرات
لها يصح على احد المذهبين **قوله** وما يقال اه قائله مولانا صلاح الدين
الرومى اى ما يقال فى توجيه قوله والحركات ليندفع الاعتراض المذكور من
ان معنى كون الحركة مبصرة انه تحصل بعد مشاهدة الجسم فى مكانين ادراك
الحركة لا ان نفسها مشاهدة فليس بشىء لان ادراك الشىء كالحركة
مثلا بواسطة احساس الآخر كالجسم لا يسمى احساسا ولا يسمى ذلك الشىء
المدرك محسوسا والا لزم ان يعد العمى من المبصرات لانه يحصل بعد مشاهدة
الاعمى ادراك عماه مع انه نفى صرف فضلا عن ان يكون محسوسا والضمير
فى قوله وهو الحركة اما راجع الى مجموع الكونين او الى الكون المذكور فى ضمن
الكونين واما قوله والتمسك لا يدرك الجسم اه فمن تتمة ما يقال ودفع
الاعتراض يرد عليه وهو ان يقال يلزم مما ذكرتم من معنى كون الحركة مبصرة
ان يكون ملموسة ايضا لانه يحصل بعد ملامسة الجسم ادراك الحركة

فانه تلمس شيئا متحركا منغمضا عينيه ادراك حركته ولذا ذهب الجبائي
الى ان الحركة والسكون مدركان بحاسة البصر واللمس حاصل الدفع ان اللمس
لا يدرك الجسم في مكانه ولا يقدر على بيان كيفية تمكنه بل يدرك وصول
الى اللمس فانه بتجدد الوصول اشتبه الحال بتجدد الحركة التي هي الكون في
مكانين بخلاف البصر فانه يدرك الجسم في المكان ويقدر على بيان كيفية
تمكنه فيحصل منه ادراك الكونين ولا يخفى انه ليس بشيء لان ادراك
الحركة بعد ملامسة الجسم المتحرك امر ظاهر سواء قلنا بادراك اللمس
للجسم في مكانه اولا فعلى هذا قوله فلا يدرك الحركة على صيغة المجهول اي
لا يحصل ادراك الحركة بسببه او على صيغة المعلوم والضمير للمس
اي لا يكون سببا لادراكها والعقل وفي بعض النسخ والحس لا يدرك
في مكانه اه فح يكون بيانا لقوله ادراك العقل منه الحركة يعني انما قلنا ادراك
العقل اذ الحس لا يدرك كون الجسم في مكانه فلا يدرك الحس الحركة التي
هي الكون المخصوص فعلى هذا قوله لا يدرك في مكانه على حذف المضاف اي
لا يدرك كونه في مكانه والضمير في قوله ومثله راجع الى الشيء يعني الشيء الجسم
المدرك بواسطة احساس الآخر لا يعد محسوسا كما لا يعد ادراكه
احساسا **قوله** اشارة الى ان تقديم قوله اه كما بين في علم المعاني
من ان تقديم ما حقه التأخير يفيد الاختصاص قال المحشي المدقق المعنى
المستفاد من تقديم المذكور هو انه يدرك ما وضع كل حاسة لها بها
لا لغيرها لا ما ذكره من انه لا يدرك بها ما يدرك بالحاسة الاخرى على ما لا يخفى
والفرق ظ لكنهما متلازمان **قوله** اي مركب تام اه يعني ليس المراد من
الكلام ما هو المستعمل في الانام والمتبادر عند الخواص والعوام اعني

ما يتكلم

ما يتكلم به بل هو مصطلح النحاة اعني ما يتضمن كلمتين بالاسناد والالزام ان
يكون المركب التقييدي خبرا اذ يصدق عليه انه كلام لنسبته خارج تطابقه
تلك النسبة اولا تطابقه فان قولنا زيد الفاضل كلام لنسبته خارج
وهو اتصاف زيد بالفاضلية في نفس الامر او عدمه قد تطابقه تلك النسبة
وقد لا تطابقه وكان الفاضل الجلبي ظن ان ليس للكلام معنى يشتمل
المركب الوصفي وغيره فلا معنى للانتقاض ولعمري ان بعض الظن اثم
قيل لا حاجة الى تفسير الكلام بالمركب التام لخروج المركب التقييدية
بقوله لنسبة اذ المراد بها الايقاع والانتزاع وهذا مبني على ان الالفاظ
موضوعة للصور الذهنية لكنه خلاف مرضي الشارح **قوله**
على وجه ذلك الشيء ملتبس بذلك الوجه اي في نفس الامر مع قطع
النظر عن اعتبار المعتبر بيانه ان الكلام الذي دل على وقوع النسبة بين
الشيئين اما بالثبوت بان هذا ذاك او بالنفي بان هذا ليس ذاك
فمع قطع النظر عما في الذهن من النسبة لا بد وان يكون بينهما نسبة
ثبوتية او سلبية لانه اما ان يكون هذا ذاك اولم يكن والاخبار عن
تلك النسبة على وجه يتصف به النسبة في حد ذاته من الثبوت والانتفاء
صدق والاخبار على خلاف ذلك كذب **قوله** وهو الاوفق اذ المخبر به
في الحقيقة هو النسبة لا ذات الموضوع او المحمول اي عبارة عن الا
ثبات اي كونه مثبتة او منفية بمعنى المصدر المبني للمفعول اذ هو الذي
يتصف به النسبة كما لا يخفى **قوله** يعني لا يشترط فيه واشتراط
الخمس مذهب القاضي الباقلاني وهو لقوله ينبغي ان يحصل التواتر
بما فوق الاربعة لان التزكية واجبة في شهود الزنا لعدم حصول

اليقين بشهادتهم ويوجد هو في الخمسة واعترض عليه بان التزكية في
الخمسة ايضا واجبة فعلم انه ليس كما زعم **قوله** او اثني عشر اه قال
سيد المحققين بعدة النقباء المبعوثة من بني اسرائيل على ما قال الله تعالى
وبعثنا منهم اثني عشر نقيبا وبعثهم لتبليغ احكام دين موسى عم
وتشهيرها وتواترها فعلم ان التواتر يحصل بهذا العدد واشتراط
العشرين لقوله تعالى ان يكن منكم عشرون صابرون يغلبوا مائتين
وهو بعيد جدا واشتراط اربعين لقوله تعالى يا ايها النبي حسبك
الله ومن اتبعك من المؤمنين روى ان المؤمنين كانوا اربعين
والنبي مأمور بنشر الاحكام وتشهير الاسلام واشتراط سبعين
لقوله تعالى واختار موسى قومه سبعين رجالا لميقاتنا في اكثر نسخ التلويح
او سبعين بدل سبعين ويرد عليه ان هذا قول لم يقل منه احد **قوله**
بل ضابطة وقوع العلم من غير شبهة اي ضابطة كون الخبر متواترا
هو ان يقع العلم بعده بحيث لا يحتمل النقيض اصلا قال بعض الفضلاء
انت خبير بان الاطلاع على ان الحاصل عقيبه مما لا يحتمل النقيض لا
حالا ولا مالا امر دونه خرط القتاد انتهى ولا يخفى عليك ان اتفاق
الجمع الغير المحصور على شيء مستند الى الحس مخترع لا ثبوت له في نفس
الامر مع تباين اوانهم واخلاقهم واوطانهم مستحيل عقلا بمعنى
ان العقل يحكم حكما قطعيا بانهم لم يواطئوا على الكذب وان ما اتفق
عليه حق ثابت في نفس الامر غير محتمل للنقيض بمعنى سلب تجويز العقل
وقوع شيء بدله كما في العلوم العادية لا بمعنى سلب الامكان العقلي
عن تواطئهم على الكذب وبالجملة انا نجد من انفسنا علما ضروريا بوجود

مكة

مكة وبغداد بحيث لا يحتمل النقيض اصلا وما ذكره الا بالاخبار والاشكال
انما نشأ من اخذ عدم الاحتمال بمعنى عدم الامكان العقلي تأمل كذا في التلويح
قوله قيل عليه اه يعني ان للتواتر مدخلا في افادة العلم لان الخبر انما يفيده
بسبب فيكون افادة العلم موقوفا على التواتر فاثبات التواتر بالعلم على
ما ذكرتم من ان وقوع العلم دليل بلوغه حد التواتر يدل على ان التواتر مو
قوف على العلم وانه دور حاصل الجواب ان نفس التواتر بسبب نفس العلم
والعلم بان الحاصل عقيبه علم سبب للعلم بتواتر الخبر فالموقوف عليه
العلم بالعلم والموقوف نفس العلم فلا دور ويدل على ذلك انه جعل وقوع
العلم دليلا على التواتر اذ الدليل ما يلزم من العلم به العلم بشيء آخر وفيه
انه يلزم على هذا ان يكون العلم بتواتره موقوفا على ملاحظة العلم ثانيا
والتصديق بانه علم وليس كذلك فانه بمجرد حصول العلم يحكم العقل
بتواتره ويمكن الجواب بان العلم اذا كان حاصلا بطريق الاحضار والتوجه
الى معلوم بالذات يكون العلم والعلم بالعلم معا حاصلين في الذهن ولا
يكون حاجة الى احضار العلم ثانيا ولذا ذهب الامام الى ان العلم والعلم
بالعلم متحدان وفيما نحن فيه كذلك فان العلم بعد الخبر انما يحصل بعد
التوجه اليه والقصد الى احضاره بخلاف ما اذا لم يكن حاصلا بطريق
الاحضار فانه لا بد من ملاحظته حتى يحصل العلم بالعلم تأمل **قوله** وهكذا
حال كل معلول فان نفس العلة تفيد نفس المعلول والعلم بالمعلول
يفيد العلم بالعلة الخفية بمعنى انه اذا تحقق العلة تحقق المعلول
واذا علم تحقق المعلول علم تحقق العلة وانما قيد العلة بالخفية
لانه لو كان العلة ظاهرة يستفاد العلم بها بدون العلم بالمعلول

كالنار المحسوس للدخان والاولى تركه لان العلم بالمعلول يوجب العلم
بالعلة سواء كانت ظاهرة او خفية واستفادية منه وجه آخر لان فيه
فان قلت اه حاصل هذا السؤال منع قوله ان وقوع العلم من غير شبهة يدل
على بلوغ حد التواتر وسند المنع ان للعلم اسبابا شتى من الحس والبديهة
وخبر الرسول وغير ذلك والمعلول الاعم لا يدل على العلة المعينة فيجوز ان
يكون وقوع العلم بسبب آخر لا بسبب التواتر فلا يكون دليلا عليه **قوله** قلت
عدم الدلالة اه وههنا انتفاء سائر العلل معلوم لان العلم بوجود مكة
مثلا لا يحتمل العلة غير التواتر كذا نقل عنه **قوله** تامل وجه التامل ان
العلم بانتفاء سائر العلل في حيز المنع فانه يجوز ان يكون العلة الموجبة
له متحققة من غير ان يكون وجوده وانتفائه معلوما لنا وعدم لا يدل
على عدم تحققه **قوله** وقع في التلويح يعني ان الشارح قال في التلويح
واما خبر اليهود بقتل عيسى عم فتواتره ممنوع ههنا واما خبر النصارى
فوجه كلامه بعضهم بان الخبر ههنا بمعنى الاخبار واضافته الى النصارى
اضافة المصدر الى المفعول فالمعنى واما اخبار اليهود للنصارى اه فلا ترى
فيه لكنه احتيج في عطف قوله واليهود بتاويل سيدنا موسى عم الى التكلف
وهو ان يقدر لفظ الخبر ويكون اضافته اليه اضافة المصدر الى الفاعل
ويكون معطوفا على خبر النصارى اذ لا يصح عطفه على النصارى لانه يقتضي
ان يكون اليهود ايضا مفعولا وليس كذلك وانما لم يجعل عبارة التلويح
من اضافة المصدر الى المفعول لئلا يحتاج الى التمحل في هذه العبارة
لانه مخالف للقصة على زعم الموجه **قوله** لكن بعض النصارى اه يعني ذلك
التوهم باطل ولا حاجة الى جعل الاضافة الى المفعول لان بعض النصارى

مع اليهود في اعتقاد القتل فيكون في كلام الكتاب بين اضافة المصدر الى
الفاعل ولا يكون عطف اليهود على النصارى محتاجا الى تمحل التقدير كما لا
يخفى اقول فيه بحث لان اشتراك النصارى مع اليهود في اعتقاد القتل لا
يستلزم الاشتراك في الاخبار عنه لجواز ان يكون الاخبار مختصا باليهود
والمشار اليه في الكشاف هو الاول نعم اذا ثبت ان بعض النصارى مع اليهود
تم المقصود كما في الكشف الكبير حيث قال وكذلك اخبار النصارى بقتله
لم يثبت بالتواتر فان خبر قتله منهم مستند الى اربعة منهم فوكنه بل لما
يبلغ عدد المخبرين اه اي بالاتفاق فان الذين دخلوا على عيسى عم وزعموا
انهم قتلوه كانوا سبعة او ستة والغالب انه لا يوجد العلم باخبار
السبعة فالمخبرون لم يبلغوا حد التواتر في طبقة الاولى على ان اخبارهم
انما كان بالشبهة كما اخبر تعالى عنه وما قتلوه وما صلبوه ولكن شبه
لهم فلا يتحقق التواتر اصلا وفيه ان اخبارهم لم يكن عن شبهة لهم
باعتقادهم حتى ينافي وقوع العلم بل عن امر محسوس لا شبهة لهم فيه
على ما يدل عليه قوله تعالى حكاية عنهم انا قتلنا المسيح نعم مشاهدتهم
ما كانت مطابقة لنفس الامر ولم يشترط في الخبران يكون عن امر ثابت
في نفس الامر بل كونه في نفس الامر مستفاد من تامل **قوله** وحرق اليهود
اه قيل ان بخت النصر قتل اليهود وكسر اصنامهم لانهم حرفوا التورات
وزادوا فيها ونقصوا حتى لم يبق منها الا شرذمة فالمخبرون لم يبلغوا
حد التواتر في الطبقة الوسطى ايضا وكان بخت نصر ملكا قبل البعثة
فايضا ملك دق الارض ومغاربها سمي بذلك لانه وجد لقيطا عند
صنم مسمى بذلك **قوله** وبالجملة اي مجمل كلام الشارح وخلاصته قوله فتواتره

مع ان تخلف وقوع العلم يدل على عدم تحقق لانه فذلكة لقوله بل لم يبلغ
عدد المخبرين على ما توهم **قوله** فيه اشارة اه في ايتاء لفظة رب سواء
كان للتقليل او للتكثير اشارة الى ان مخالفة حالة الافراد لحالة الاجتماع
ليس كليا متحققا في جميع المواد كما في جسم ممكن لكن هذا القدر
كاف في الجواب عن السؤال المذكور اذ السؤال المذكور معارضة واستدلال
على ان الخبر المتواتر لا يفيد العلم والجواب منع لمقدمة دليل اعني
قوله وظن الظن اي الظن لا يوجب اليقين وكذب كل واحد يوجب كذب
المجموع وحاصله انا لا نسلم ذلك لانه موقوف على ان يكون مع الاجتماع
لا ما يكون مع الانفراد وهو غير واقع في بعض المواد فيجوز ان يكون ما هاهنا
ايضا كذلك **قوله** والتحقيق اه اي تحقيق الجواب وحاصله ان اجتماع
الاسباب يقتضي قوة المسبب والخبر سبب للاعتقاد فاذا تعدد الخبر
باعتبار تعدد المخبرين قوي الاعتقاد الى ان وصل الى العلم وفيه بحث
لانه ان اراد به اجتماع الاسباب التامة للشيء فهو محال لامتناع التوارد
وان اراد اجتماع الاسباب الناقصة فلا نسلم انه يوجب قوة المسبب
بل يوجب نفسه والجواب ان كل واحد من الاخبار المتعدده موجب للاعتقاد
والاعتقاد المستفاد من خبر واحد مغاير للاعتقاد المستفاد من خبر مخبر
آخر لتغاير متعلقيهما وجدانا ويحصل لجميع تلك الاعتقادات قوة لمطلق الاعتقاد
بحيث لا يبقى احتمال النقيض فلا يلزم شيء مما ذكر **قوله** واما
وهم الكذب الخ جواب سؤال كانه قيل كيف يكون الخبر المتواتر سببا
للعلم مع ايهام كل خبر للكذب بناء على افادته كليهما فكل خبر طرفي
يؤكدان بطرف الخبر فلا يحصل قوة المسبب المفضي الى العلم اصلا

فاجيب

فاجيب بانه لا مدخل للخبر في ايهام الكذب بل هو احتمال يحكم به العقل واما الخبر
فموجب الصدق فان قولنا زيد قائم يدل على ثبوت القيام لزيد ضرورة انه موضوع له لكنه لما جاز تخلف المدلولات الوضعية عن الالفاظ الدالة عليها
لعدم علاقة العقل احتمل عند العقل ان لا يكون مدلوله متحققا فلا يكون
صادقا ومن هذا يخرج الجواب عما مر من ان كذب كل واحد يوجب كذب المجموع
تأمل **قوله** لتبليغ الاحكام قال المحقق الدواني هذا لا يشتمل لمن اوحي
اليه لكماله في نفسه من غير ان يكون مبعوثا الى غيره كما قيل في حق زيد بن
عمرو بن نفيل اللهم الا ان يتكلف انتهى وجه التكلف هو اعتبار المغايرة
الاعتبارية على انه بعد تسليم كونه نبيا لا نم انه غير مبعوث الى الخلق على ما
نقل انه قال ايها الناس اسلموا الخ فانه لم يبق على دين الخليل ابراهيم عم
غيري والمراد بالاحكام النسب الخبرية والحمل على الخطاب وهم لانه يخرج الاعتقاديات التي هي رأس الاحكام ورئيسها **قوله** ولو بالنسبة الى قوم
آخرين دفع لما قيل من انه يخرج من التعريف انبياء بني اسرائيل الذين بعثوا
لتقرير دين موسى عم كيوشع عم وحاصل الدفع انهم وان لم يكونوا مبلغين
بالنسبة الى القوم الذين بلغ اليهم لكنهم مبلغون بالنسبة الى غيرهم هذا
خلاصة ما نقل عنه من انه اورد على ظاهر التعريف ان بعض الانبياء كيوشع
امر بتقرير شرع من قبله فهو لم يبعث لتبليغ لانه حصل ممن قبله فاجاب
بقوله ولو بالنسبة الى قوم آخرين انتهى وحاصله ان تبليغ الثاني
ليس بالنسبة الى من بلغ الاول اليهم **قوله** وهو هذا المعنى اه هذا ما
اختاره الشارح حيث قال في شرح المقاصد النبي انسان بعثه الله تعالى
لتبليغ الاحكام وكذا الرسول انتهى ويرد عليه قوله وقد يشترط فيه اه

فانه يفهم منه انه غير مرضي عنده قوله لكن الجمهور اه اعلم انه قد اختلف
في الفرق بين الرسول والنبي فقال بعضهم انهما مترادفان فكل رسول نبي
وكل نبي رسول لا فرق الا بحسب المفهوم فانه من حيث انه قال الله تعالى انا
ارسلناك وما في معناه يسمى بالرسول ومن حيث انه انبأ للخلق عن
الاحكام يسمى بالنبي وهذا مذهب جمهور المعتزلة واليه ذهب الشيخ وقال
بعضهم ان النبي اعم لان الرسول اما صاحب كتاب او شريعة متجددة
بخلاف النبي كما بينه المحشي وهذا مذهب اهل السنة والجماعة وقال بعضهم
بعضهم ان الرسول اعم وعرفوه بانه انسان او ملك مبعوث بخلاف النبي
فانه مختص بانسان قوله ويؤيده قوله تعالى وجه التأييد ان العطف يدل
على المغايرة فاما ان يكون الرسول مباينا لتحققهما في بعض المواد كما
قال الله تعالى في حق كل من موسى واسماعيل وكان رسولا نبيا ولا
ان يكون مساويا او اعم لان نفي احد المتساويين وكذا الاعم يستلزم
نفي الاخر والاخص فلم يحتج الى ذكر النبي بعده فتعين ان يكون
اخص وفيه بحث لانه يجوز ان يكون بينهما عموم وخصوص من وجه ولم
يلزم بطلانه مما سبق وعلى تقدير تسليم يجوز ان يكون ذكره للاهتمام
بنفيه لا يقال ان تحقق الخاص مستلزم لتحقق العام مع انه ذكر
النبي بعد الرسول كما في قوله تعالى واذكر في الكتاب اسماعيل انه كان
صادق الوعد وكان رسولا نبيا ولاجل هذا قال المحشي يؤيده دون
يدل عليه قوله وقد دل الحديث اه تأييد ثان لكون النبي اعم روي انه
سئل عن عدد الانبياء فقال مائة واربعة وعشرون الفا وقيل كم
الرسول منهم قال ثلثمائة وثلثة عشر جما غفيرا كذا في تفسير

القاضي

القاضي قوله فاشترط اه اي اذا كان النبي اعم فاختلفوا في بيانه فقال
فقال بعضهم الكتاب شرط في الرسول بخلاف النبي فانه يجوز ان يكون بالوحي
بالوحي وبالالهام وبالتنبيه في المنام قوله والكتب مائة واربعة اه روي
انه سئل كم انزل الله من كتاب فقال مائة واربعة كتب منها على آدم
عشر صحف وعلى شيث خمسون صحيفة وعلى ادريس ثلثون صحيفة
وعلى ابراهيم عشر صحائف وعلى عيسى وموسى ومحمد عليهم السلام سيما
على نبينا التورية والانجيل والزبور والفرقان قوله اللهم الا ان يكتفى
هذا ما ذكره السيد الشريف في شرح المواقف وقال ويشترط في الرسول
ان يكون معه كتاب سواء انزل عليه او على من قبله لكنه يكون عاملا بالكتاب
وفيه ضعف اذ لا يساعده النقل ومجرد الاحتمال لا يكفيه ولذا ذكر
اللهم قوله ان يقال اه اي يمكن الجواب عن الاعتراض مع اشتراط النزول
بانه يجوز ان يتكرر نزول الكتب كما تكرر نزول الفاتحة فانه نزل مرة
بمكة ومرة بمدينة ولذا سمي بالسبع المثاني لكن فيه ايضا ما سبق
من ان مجرد الاحتمال غير كاف في باب المرويات قوله وتخصيص بعض الصحف
اه جواب سؤال كانه قيل لو كان النزول متكررا على جميع الرسل فما
وجه تخصيص بعض الصحف ببعض الانبياء على ما مر في الحديث السابق
وحاصل الجواب انا لا نسلم صحة الروايات وعلى تقدير التسليم فوجه
التخصيص نزوله عليه اولا قوله واشتراط بعضهم اه عطف على
قوله فاشتراط بعضهم اه يعني اشتراط البعض الشرع الجديد
في الرسول وقالوا انه صاحب شريعة جديدة بخلاف النبي فانه
قد يكون لتقرير شريعة من قبله قوله ورده المولى الاستاذ بانه

صحف ادم ١٠ صحف شيث ٥٠ صحف ادريس ٣٠
صحف ابراهيم ١٠ تورات موسى انجيل عيسى
زبور داود فرقان محمد عليه السلام

للنبي او مساويا او اخص او اعم لا جائز ان يكون مباينا

بان اسمعيل عم كانوا من الرسل كما قال الله تع في حقه وكان رسولا نبيا
مع انه لا شرع جديد له لان ابناء ابراهيم عم كانوا على شريعته كما صرح به
القاضي حيث قال في تفسير قوله تع وكان رسولا نبيا يدل على ان الرسول
لا يلزم ان يكون صاحب الشريعة لان اولاد ابراهيم كانوا على شريعته اه
لينحصر الخبر الصادق في نوعيه اه اذ لو خص الرسول يكون خبر النبي خا
رجا اذ ليس بتواتر ولا خبر الرسول **قوله** ويعتبر الحصر بالنسبة اه الخبر
الصادق بالنسبة الى هذه الامة منحصر في المتواتر وخبر الرسول لكن
ينافي هذا التخصيص تعميم الخلق في قوله واسباب العلم للخلق ثلثة مع
قيل عليه يدخل بسحر المتنبي اه حاصله ان تعريف المعجزة غير مانع لدخول
سحر من يدعي النبوة وليس بنبي فانه يصدق عليه امر خارق للعادة
قصد به اظهار الصدق مدعي النبوة والاولى ان يقول يدخل فيه خارق
المتنبي ليدخل فيه الامر الخارق الذي يظهر على الكاذب على وفق مدعاه
بلا مباشرة الاسباب وحاصل الجواب الاول ان خلق الامر الخارق
على وفق مدعاه على يد الكاذب في دعوى النبوة ممتنع عادي منه
الله تعالى لان الخارق فعل الحق الله يخلقه لاظهار صدق النبي فلو اظهره
على الكاذب يكون تصديقا للكاذب وهو محال على الله تع فظهور
الخارق على وفق المدعى على يد الكاذب المتنبي مح وهذا الجواب مبني على
ما تقرر عندهم من ان المراد الامر الخارق الذي قصد به اظهار
الصدق فعل الله تع بلا واسطة لان التصديق لا يحصل بما ليس من
قبله فيخلقه على يد الصادق اظهارا لصدقه ولا يخلقه على يد الكاذب
لاستحالة تصديق الكاذب منه تع لا كما زعم الفضلا الجلبي منه

انه

انه مبني على ان جميع الممكنات صادرة بارادته تع من غير واسطة فافهم فا
سم تم والا فلا وانما قيدنا الكاذب بكونه في دعوى النبوة لانه يجوز ظهور
الخارق الموافق على يد المقالة ولا يوجب تصديق الكاذب لان حاله
يكذب لمقاله ويرد عليه الاهانة وهو ان يظهر امر خارق للعادة على يد
المتنبي على خلاف ما ادعاه لانه خارق للعادة قصد بها اظهار صدقه
وليس يمتنع ظهوره بل واقع على ما نقل في حق مسيلمة الكذاب
انه دعى لاعور فصارت عينه الصحيحة عوراء فلا بد من قيد على وفق
ما ادعاه الا ان يقال المراد بالقصد ارادة الفعل وهو الله اما لانه لا
فاعل غيره تع او لانه شرط في المعجزة ان يكون فعله تع وح لا يرد شئ
مما ذكره **قوله** ولا نقض بالفرضيات يعني ان جواز ظهور الخارق على
يد المتنبي لا يصير نقضا لتعريف المعجزة اذ لا بد في النقض من تحقق
المادة والا لامكن ان يقال يمكن ان يكون انسان ليس بناطق ردا على
تعريفه بالحيوان الناطق **قوله** وايضا اظهار اه يعني لو فرض صدور
الخارق على يد الكاذب المتنبي فهو خارج عن التعريف بقوله قصد به
اظهار صدقه لان اظهار الصدق فرع وجوده ولا صدق في مادة المتنبي
فلا يكون الخارق الظاهر على يده معجزة فان قيل على هذا يقع الالتباس
بين المعجزة وسحر المتنبي لان كلا منهما امران خارقان للعادة ظهر
على يد مدعي النبوة والاطلاع على انه قصد باحدهما اظهار الصدق
والاطلاع على انه قصد بها دون الآخر مشكل فيفوت ما هو الحكمة في
اظهار المعجزة وهو امتياز المتنبي عن غيره قلت يحصل الفرق بينهما
بان يقدر الله تع على معارضة المتنبي عند التحدي بخلاف المعجزة

لئلا يلزم تصديق الكاذب منه تع ولهذا يظهر فساد ما قال الفاضل الچلبي من انه
يرد عليه ان هذا صحيح لكن لا يفيد غرضنا اذ الغرض بيان معرفة النبوة وهو لا يحصل
فان من ادعى النبوة واظهر على يده الخارق ولا يعلم ان هذا الخارق معجزة ما لم
يعلم ان تلك الدعوى صادقة على التقدير المذكور والحال ان صدقها انما يعلم
من المعجزة فيلزم الدور لانا لا نسلم ان العلم بان هذا الخارق معجزة يتوقف على
العلم بان تلك الدعوة صادقة فان العلم بان هذا الخارق معجزة انما يتوقف على
العلم بالعجز على اتيانه قبله عند التحدي تامل **قوله** الحق اه اى الحق في الجواب
ان السحر وليس امرا خارقا للعادة فلا يندرج في المعجزة لانه كما ان الطلسم
وما يترتب على خصايص بعض الاشياء كالمقناطيس والكهربا ليس امرا
خارقا للعادة فلا يندرج في المعجزة لان معنى ظهور الخارق وهو ان يظهر امر
لم يعهد ظهور مثله وههنا ليس كذلك لان من باشر الاسباب المختصة
يترتب عليها ذلك بطريق جري العادة بالسحر وما قيل من انه لا يندفع التباس
المعجزة بالسحر على هذا التقرير فمدفوع بما مر من انه لا يمكن معارضة المعجزة
لانه فعل الله لا مدخل لمباشرة الاسباب عنه يخلقه على يد الصادق فقط لتصديقه
بخلاف السحر فان فيه مدخلا لمباشرة الاسباب يخلقه على يد كل من باشره عادة
قال الفاضل المحشي والحق ان السحر من فرعون من الخوارق فانه ربما يحتاج الى
شرايط لا يكون مقدورة للبشر كالوقف والمكان ونحوهما انتهى وفيه انه لا يشترط
في عدم كون الفعل من الخوارق ان يكون جميع شرايطه مقدورا بل يكفيه
ان يكون بعد مباشرة الاسباب سواء كانت مقدورة اولا والا لزم ان تكون
حركة البطش ايضا من الخوارق لتوقفه على سلامة الاعصاب والعضلات
وصحة البدن التي ليست مقدورة للبشر مقدورة بقي شيء وهو ان بهذا

الجواب

الجواب لا يدفع النقض بالخارق الذي يظهر على يد المتنبي بدون مباشرة الاسباب
فلا بد من الالتجاء الى الجواب الاول من انه لا يظهر على يده حين ادعائه النبوة
ولذا اهمل القوم هذا الجواب الا انهم لا يمنعوا لعدم كون السحر من الخارق بل
الاظهر ان مرادهم بسحر المتنبي مطلق الخارق الذي يظهر على يده ولو مجازا **قوله**
فان قيل كونه اه اى انتقاض تعريف المعجزة بطريق المعجزة الجمع بانه يخرج منه كرامات
الاولياء لعدم قصد اظهار صدق النبي منه مع انهم عدوها من المعجزات لان المقصود
من خلق الخارق على يد الولي اظهار كرامته وشرافته بين الخلايق وان دل
على صدق النبي ايضا باعتبار انه حصل للولي هذه الكرامة بمتابعته وما قيل
في الجواب من انه ليس المراد بقصد اظهار الصدق ان يكون الغرض منه اظهار الصدق
لان افعاله تع ليست بمعللة بل المراد ان يكون ذلك الفعل دالا عليه ولا شك
ان كرامات الولي تدل على صدقه وينكشف به صدقه ففيه انه لو كان ظهور الخارق
على يد غير مدعي النبوة والا على صدقه كما شرطوا في المعجزة ان يكون ظاهرا
على يد مدعي النبوة ليعلم انه تصديق له تامل **قوله** قد عدوا الارهاصيات جمع
الارهاص وهو الخارق الذي يظهر قبل بعثة النبي سمي ارهاصا لكونه
تاسيسا لقاعدة النبوة من ارهصت الحايط اذا اسسته **قوله** على
سبيل التشبيه متعلق بالكرامات اى تشبيه ما ظهر على يد الولي
بسبب متابعة النبي فكانه صدر عن النبي والتغليب متعلق بالارهاصيات
اى تغليب ما صدر بعد البعثة على ما صدر قبلها **قوله** هو الامكان الخاص
يعني ان الظاهر ان يكون هذا الامكان مقصورا على الامكان الخاص والمعنى ان التوصل
بالنظر الصحيح في الدليل الى العلم ليس بضروري ولا عدم التوصل به اليه
ضروري اى يجوز ان يتوصل بالنظر الصحيح الى العلم وان لا يتوصل لانه

أصحح بهذا التعريف اهل السنة القائلون بان فيضان النتيجة بعد النظر
الصحيح انما هو بطريق جري العادة وليس بضروري فما قال الفاضل المحشي اي يجوز
ان يتوصل وان لا يتوصل بالنظر الى ذات الدليل كالعالم فانه يجوز ان يتوصل
به الى العلم بوجود الصانع وان لا يتوصل واما الضرورة الحاصلة عند حصول
النظر الصحيح فهو لا ينافي الامكان في نفسه والامكان العام ههنا هو الظاهر المتبادر
كما لا يخفى فسادہ **قوله** ولكن تأخذه امكانا عاما لكن تأخذ الامكان
العام المقيد بجانب الوجود فالمعنى ان عدم التوصل بالنظر الصحيح الى العلم
ليس بضروري سواء كان التوصل به اليه ضروريا اما بطريق الاعداد كما هو مذهب
الحكماء او بطريق التوليد كما هو عند المعتزلة او لا يكون ضروريا بل بطريق جري
العادة كما هو مذهب اهل السنة فيصح التعريف على مذاهب الثلاثة قال
سيد المحققين في حاشية شرح المختصر العضدي وانما قيل يمكن التوصل
تنبيها على ان الدليل من حيث هو دليل لا يعتبر فيه التوصل بالفعل بل يكفي
امكانه ولا يخرج عن كونه دليلا بان لا ينظر فيه اصلا ولو اعتبر وجوده
يخرج عن التعريف دليل لم ينظر احد فيه ابدا وقيدنا النظر بالصحيح اي المشتمل
على شرائطه على صورة ومادة لان الفاسد لا يمكن التوصل به اذ ليس هو سببا
للتوصل ولا آلة له وان كان هو يفضي اليه فذلك اتفاقي وليس من حيث كونه
وسيلة فلو لم يقيده واريد العموم خرجت الدلائل باسرها اذ لا يمكن التوصل
بكل نظر فيها ولو اريد على الاطلاق اي نظر ما لم يكن به هناك تنبيه على افتراق
الفاسد عن الصحيح في هذا الحكم وتقييد المطلوب بالخبر لاخراج قول
الشارح انتهى كلامه وهذا التعريف مختص بالبرهان لان التوصل الى العلم بالمطلق
اي اليقيني انما هو بالبرهان وحمل العلم على الاعم الشامل للجهل والظن خلاف

مصطلح

مصطلح المتكلمين كما ان التعريف الثاني اعني قول مؤلف من اقوال اه مختص به اذ
لا استلزام في الظنيات في نفس الامر اذ لا علاقة بين الظن وبين شيء
يستفاد منه لانتفائه مع بقاء سببه الذي يتوصل منه اليه واما حمل الاستلزام
على العقل بمعنى انه متى وجد في الذهن وجد الآخر فيدخل الامارات في التعريف
ايضا فهو مخالف لما ذكره الشارح في حواشي شرح المختصر العضدي من انه
لا استلزام بين الظن وما يوجبه **قوله** وانما لم يقل لذاتها اه يعني في ايراد
الضمير الواحد المذكر الراجع الى المؤلف الواحد باعتبار هيئة العارضة
من التأليف اشارة الى ان للصورة الحاصلة بعد ترتيب المقدمتين مدخلا
في استلزامها النتيجة ولا يخفى انه ان اريد بالاستلزام الذاتي امتناع الانفكاك
عنه لذاته عقلا كما هو المتبادر لا يصح التعريف الا على مذهب الحكماء والمعتزلة
وان اريد امتناع الانفكاك في الجملة سواء كان عقليا او عاديا يصح على رأي
الاشاعرة ايضا والمراد بقوله لذاته ان لا يكون بواسطة مقدمة غير معينة
اما اجنبية كما في قياس المساوات او لازمة لاحدى المقدمتين بطريق عكس
النقيض وباقي القيود ظاهرة **قوله** فان قلت التعريف يعني ان القوم اتفقوا
على ان التعريف الدليل بانه مؤلف من اقوال يشمل الدليل الملفوظ والمعقول
على ما ذكر في الكتب مع ان تلفظ الدليل لا استلزام المدلول فكيف يصح قولهم
بالشمول وبما حررنا لك ظهر انه لا حاجة الى ان يقال اي يجب ان يعمهما بناء
على ان الملفوظ من مواد المعرف كالمعقول ولا يرد ايضا ما قيل ان الاولى
ان يقال بدل التعريف المعرف بالفتح وما قيل ان النظر انما هو في الدليل العقلي
دون اللفظي فحمل التعريف على ما يعم الدليل اللفظي لا يناسب المقام لان
لان مقصود المحشي ليس ان تعريف الدليل ههنا محمول على ما يعم

اللفظي والعقلي بل المقصود بيان ان تعميم كيف تصح **قوله** قلت اه حاصل ان
لفظ الدليل يستلزم التعقل بالنسبة الى العالم بالوضع وليس المقصود منه
[illegible]ظ الاخصار تلك المتعقل في الذهن فالملفوظ المستلزم ههنا هو
[illegible] في قالب الالفاظ فيصدق عليه انه مؤلف يستلزم لذاته قولا آخر بمعنى انه
[illegible] لفظ العالم بالوضع لزمه العلم بمطلوب خبري غاية ما في الباب ان يكون
[illegible] بالنسبة الى بعض الاشخاص وليس المراد ان الملفوظ يستلزم
المعقول وهو يستلزم المدلول فالملفوظ يستلزم لان لازم اللازم لازم
حتى [illegible] الاستلزام لذاته بل المقدمة اجنبية اذ ليس تعقل الملفوظ الا تعقل
معانيه فليس ههنا في الملفوظ مستلزم المعقول المستلزم للمدلول حتى
يلزم ما ذكرت تأمل **قوله** هذا في القول الاول اى هذا التعميم والتسوية للملفوظ
والمعقول انما هو في لفظ القول المذكور في اول التعريف الذي هو دليل واما
لفظ القول المذكور في آخره الذي هو مدلول فهو مختص بالمعقول اذ لا يجب
تلفظ المدلول ولا يلزم تلفظ المدلول والاظهر ان يقال هذا في [illegible] واما
القول فيختص بالمعقول هذا والحق ان اطلاق [illegible] الدليل على الملفوظ
مجاز باعتبار دلالته على ما هو الدليل في الحقيقة اعني المعقول
قوله هذا الحصر مبناه اى الحصر مستفاد من تعريف المبتدأ بلام الجنس
وهو ان الدليل مقصود على المفرد كالعالم مبني على ان يكون المراد بالنظر فيه
في قوله ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه قيد النظر في احواله وصفاته بان يطلب
من احواله ما هو وسط مستلزم للحال المطلوب اثباته حاصل للمحكوم عليه
ويترتب مقدمتان احديهما من الوسط والمحكوم عليه والاخرى من الوسط
والحال المطلوب اثباته ويحصل منهما المطلوب الخبري واما اذا كان

المراد

المراد بالنظر فيه ما يعم النظر في احواله ومن نفسه على ما هو الظاهر فلا يصح الحصر
اذ يلزم ح ان يكون المقدمات الغير المأخوذة مع الترتيب ايضا دليلا لانه يمكن
ان يتوصل بالنظر نفس تلك المقدمات بانه يترتب ترتيبا صحيحا
لشرايط الانتاج الى المطلوب الخبري واما المقدمات المأخوذة مع الترتيب
فلا يصدق التعريف اصلا اذ لا معنى للنظر كذا حققه الس[illegible]
شرح مختصر العضدي وشرح المواقف وبما ذكرنا ظهر [illegible]
الجلبي في قوله هو حتى يلزم كون المقدمات اى كون المقدمات المرتبة [illegible]
دليلا **قوله** حتى يلزم كونه اه متعلق بالمنفي لا النفي قوله لكونه [illegible] خلاف
الظاهر يعني لا يخفى ان كون المراد من النظر فيه النظر في [illegible] خلاف
الظاهر اذ الظاهر العموم بان يكون في نفسه كما هو المتبادر من النظر فيه
وخلاف الاصطلاح لانهم متفقون على انقسام الدليل الى المفرد وغيره
وعلى التقدير المذكور تكون مختصا بالمفرد على ما مر فلا يصح الارادة المذكورة
فالا[illegible] لا يجيب [illegible] الحصر في قوله هو العالم
[illegible] مثل قولنا العالم حادث وكل حادث فله
صانع [illegible] الدليل على التعريف الا ما هو العالم اى ليس مثل قولنا
العالم حادث وكل حادث فله صانع يعني المقدمات المأخوذة مع الترتيب
فلا اينا في تقسيم الدليل على التعريف الاول الى المفرد وغيره من المركبات
الغير المأخوذة مع الترتيب قال بعض الفضلاء فيه ان صحة هذا التقسيم
مبنية على ان يراد بالنظر فيه النظر في نفسه فلا يصح الحصر الا في المفرد
اذ يلزم ان يكون مثل قولنا العالم حادث وكل حادث فله صانع دليلا على
وجود الصانع على الاول ايضا اقول ان اراد انه يلزم ان يكون المقدمات

المأخوذة مع الترتيب دليلاً على الاول فاللزوم ممم اذ لا معنى للنظر فيه وان
اراد انه يلزم ان يكون المقدمتان بدون اعتبار الترتيب دليلاً فاللزوم
مسلم وهو لا ينافي الحصر المذكور اذ الحصر بالنسبة الى المقدمات المأخوذة
مع الترتيب تأمل وللفاضل الجلبي ههنا تفصيل لا يعبأ به قال الفاضل المحشي
الحصر ههنا اضافي بالنسبة الى المقدمات المأخوذة مع الترتيب لانه اعتبر
في التعريف امكان التوصل والامكان في المقدمات المأخوذة مع الترتيب
اذ لا يتصور فيه عدم التوصل ولا يخفى انه انما يتم على تقدير ان يكون المراد
بالامكان الامكان الخاص ولو سلم انه يتصور عدم التوصل انما هو على مذهب
من جعل التحقق لازمة للدليل عقلا والاشاعرة ينكرونه على ما مر قوله
المراد بالعلم التصديق اه يعني العلم من الالفاظ المستعملة لمعان متعددة
والمراد التصديق بالقرينة الحالية وهي ان المقام مقام التعريف للدليل
فانه لا يطلق الا على الموصل للتصديق والقرينة اذا دلت على تعيين المعنى
المراد من اللفظ يجوز استعماله في التعريف فخرج عن التعريف المعرفات
بالنسبة الى معرفاتها وكذا الملزومات بالنسبة الى لوازمها البينة فانها
انما يستلزم تصوراتها لا التصديقات بها وبما حررنا لك اندفع
ما قاله الفاضل الجلبي من ان مثل الاعتبار لا يلتفت اليه في التعريفات و
الا فيمكن تعميم كل تعريف بالاخص بتخصيص كل تعريف بالاعم حتى
يحصل المساوات وفيه من الفساد ما لا يخفى فان هذا الاعتراض
ناش من عدم الفرق بين الاعم والمشترك وليس هنا تخصيص الاعم
بل تعيين المشترك وهو جائز تأمل ثم المراد بالتصديق اما اليقين
او ما يشمل الظن ايضاً بناء على انهم قد يخصون الدليل

بالبرهان

بالبرهان وقد يجعلونه شاملا للامارات ايضا قوله وبلزومه اه عطف على
قوله بالعلم اي المراد بلزوم العلم ان يكون ذلك العلم الآخر حاصلا منه بان يكون
علة له بطريق جري العادة او التوليد او الاعداد فخرج القضية المستلزمة
علمها للعلم بقضية اخرى كالعلم بالنتيجة كانه يستلزم العلم بالمقدمات
المنتجة منها سواء كانت بديهية او كسبية اشارة الى عدم كون العلم
بها حاصلا من العلم بالقضية الاولى لانها حاصلة بالبديهة او بالنظر
ولم يظهر لي فائدة توصيف القضية الاولى بالواحدة فان كل قضيتين فر
ضنا يستلزم العلم باحديهما من غير ان يكون علة له فهما خارجان ايضا
بهذا القيد واما القضية المستلزمة لعكسها فهي خارجة بقيد اعتبار
اللزوم بين العلمين اذ اللزوم ههنا انما هو بين المعلومين بحسب الصدق
لا بين العلمين لانه نعقل القضية مع الغفلة عن عكسها قال المحشي فيه
بحث لانا اذا رأينا شخصا اسود ذا شكل مخصوص فانا نحكم اولا بوجود
سواده وشكله ثم نحكم ثانيا بوجوده وكذا اذا رأينا انسانا يقاوم الاسد
فانا نحكم اولا بمقاومة الاسد ثم نحكم بشجاعته وامثال ذلك لا تعد ولا
تحصى ولا شك ان العلم بالقضية الثانية في الصورة المذكورة كان حاصلا
من العلم بالقضية الاولى فلا يخرج امثال ذلك من التعريف الا بان يعتبر
قيد النظر فيه على ما يذكر في قوله اللهم الا ان يراد اه انتهى اقول العلم في
الصورة المذكورة ليس حاصلا من العلم بالقضية الاولى فقط بل
بانضمام قضية اخرى وهو كل اسود موجود وكل من يقاوم الاسد فهو
شجاع حتى انه لو فرض عدم العلم بها لم يحصل العلم بتلك القضية
اصلا فان كان بطريق الحدس فهو داخل في قوله وايضا يرد عليه وانه كان

بطريق النظر فهو من افراد الدليل فعدم خروجها مطلوب **قوله** لكن يرد عليه ما
عدا الشكل الاول اه يعني وان اندفع النقوض المذكور عن التعريف بما ذكرنا
لكن نقيضه جمعا بما عدا الشكل الاول والقياس الاستثنائي غير مندفع
اذ اللزوم بين علم المقدمات على غير هيئة الشكل الاول وبين علم النتيجة و
ان كان بين المعلومين تلازم بحسب الصدق في نفس الامر لا بينا وهو ظ ولا
غير بين لان معنى خفاء اللزوم وان لا يكون تصور الطرفين كافيا في الجزم
باللزوم بل محتاجا الى غيره وهو فرع تحقق اللزوم ولا لزوم فيها والا لا
متنع تحقق العلم بها بدون العلم بنتايجها كالمثلث لا يتحقق بدون التساوي
زوايا القائمتين والحاصل ان اللزوم يمتنع انفكاكه عن الملزوم بينا
كان او غير بين والتفرقة انما يظهر في العلم باللزوم وما اورده بعض
الفضلاء من ان معنى غير البين هو الاحتياج الى الوسط دون خفاء
اللزوم وان اللزوم الخفي بمعنى الاحتياج الى الوسط لا يستدعي الوجود
فبين البطلان اذ لو لم يستدعي غير البين وجود اللزوم لما كان فيها
هذا اللزوم والجواب عن النقض المذكور ان تفطن كيفية الاندراج شرط
الانتاج في كل شكل فالمراد ما يلزم من العلم به بعد تفطن كيفية الا
ندراج ولا شك في تحقق اللزوم في جميع الاشكال ويمكن ان يقال
اطلاق الدليل على الاشكال الباقية باعتبار اشتمالها على ما هو دليل
حقيقة وهو الشكل الاول بما ذكره السيد في حاشية شرح المختصر العضدي
ان حقيقة الدليل وسط مستلزم للمطلوب حاصل للمحكوم عليه ووجه
الدلالة ان موضوع الصغرى بعض موضوع الكبرى فيندرج في حكمه
ولا شك ان كلا وجهيه منحصران في الشكل الاول ومن لاحظ الاشكال

الباقية

الباقية باعتبار اشتمالها على الاول حصل له العلم بالنتيجة من غير
انفكاك بين العلمين **قوله** يرد عليه اه يعني يرد على هذا التعريف وكذا التعريف
اعني مؤلف من قضيتين اه انهما غير مانعين لصدقهما على المقدمات التي
يلزم منها النتيجة بطريق الحدس وهو ان يوجد المبادي المرتبة في الذهن
فينتقل منها الى المطلوب مع انها ليست بدليل لانه مختص بما يقع فيه حركتان
اعني الحركة من المطلوب الى المبادي الغير المرتبة ثم منها بمرتبة الى المطلوب
قوله الظاهر الا ان يراد اه في لا انتقاض النظر فيه لانه عبارة عن الحركتين
المذكورتين والثانية مفقودة في الحدس وانما قال الظاهر اشارة الى ضعفه
لان الاستلزام عام بظاهره ولا قرينة على تخصيصه وجعل المعرف قرينة
على تخصيص المعرف غير معقول نعم انه يصح قرينة على تعيين المراد من اللفظ
المشترك على ما مر تامل هذا لكن بقي شيء وهو ان الاليق بالبيان ان
يذكر المحشي اولا ان المراد باللزوم من آخر كونه ناشيا اه ثم يذكر ان المراد با
لعلم التصديق لان اللزوم مقدم في الذكر على العلم وليخرج الملزومات
التصورية والتصديقية بالنسبة الى لوازمها بقيد واحد فبالثاني اوفق
اه لان لزوم شيء آخر من غير ان يتوقف على امر آخر انما هو المقدمات مع العلم ح
الترتيب **قوله** يمكن تطبيقه بمعنى يمكن تطبيق هذا التعريف على التعريف
الاول على ما يشعر به ايراد صيغة افعل التفضيل بان يقال المراد باللزوم
اللزوم بشرط النظر والدليل المفرد بشرط النظر في احواله يستلزم المطلوب
الخبري فان العلم بالعالم من حيث الحدوث بان يتوسط بين طرفي المطلوب
فيقال العالم حادث وكل حادث له صانع يستلزم العلم بان العالم له صانع
قوله ولا يذهب عليك حاصله انه على تقدير ارادة اللزوم بشرط النظر

اقول وجه تقديم بيان المراد بالعلم على بيان المراد بلزومه اولا
اضافة اللزوم الى ضمير العلم وثانيا ان العلم منشأ اللزوم
وهو مقدم على الناشي وثالثا ان اذا اللزوم نسبة وهي بعد المنتسب
ورابعا ان بيان المراد بلزومه طويل الذيل كما يرى فتأخيره
اليق بالتطويل والا كان حشوا في الذكر على العالم
فبيانه افضل لخالي البق بالحال
فاحفظه فانه
من لطائف

لا يحصل التطبيق ايضا لان هذا التعريف اعني ما يلزم من العلم اه على ذلك
التقدير شامل للمقدمات الغير المأخوذة مع الترتيب سواء كانت متفرقة
او مرتبة بخلاف التعريف الاول على ما اخذه الشارح منه ان المراد بالنظر فيه النظر
في احواله فانه غير شامل للمقدمات فيكون هذا التعريف اعم منه فلا يكون مطا
بقا لان معنى مطابقة التعريفين ان يكونا متساويين وههنا ليس كذلك
ومن قال المراد بالمقدمات المرتبة فقد قصر النظر فلا يكن من القاصرين وانما قال
في باب التعريفات لان العام يوافق الخاص في باب التصديقات لان الحكم على
العام حكم على الخاص قوله وتخصيص مثل الاول اه جواب سؤال مقدر
بان يقال المراد انه يمكن تطبيق هذا التعريف على الاول بان يراد منه اللزوم
اللزوم بشرط النظر في احواله ولا شك انه ح لا يصدق على المقدمات فيحصل
التطبيق وحاصل الجواب ان تخصيص هذا التعريف مثل الاول خروج
عن مذاق الكلام اذ لا قرينة ينتقل ظاهره الدالة على ارادة اللزوم بشرط النظر
فان التخصيص بالنظر في احواله فهو تكلف في تكلف ولهذا قال خروج عن
مذاق الكلام قوله والصواب تعميم الاول اه يعني ان الصواب تعميم التعريف
الاول بان يراد بالنظر فيه النظر في نفسه واحواله فيكون كلا التعريفين شا
ملين للمفرد والمقدمات فيحصل التطبيق ولا يكون خلاف الظاهر والاصطلاح
ايضا ولذا حكم بان التعميم صواب قوله يرد ان الخارق اه المقصود
من هذا الكلام بيان فائدة قوله تصديقا له اي يريد الشارح من قوله تصديقا له الا
شارة الى ان الخارق الذي يدل على صدقه هو الذي اظهره الله تع على يده
قصدا منه اظهار صدقه عند الخلق اما الخارق الذي لم يقصد فيه اظهار
صدقه كالخارق الذي يظهر على يد امثاله فانه لم يقصد به اظهار صدقه

لان

لان كذبه معلوم بالجزم فانه حاصل من الحدوث والاحتياج مكذب لمقاله بل قصد به الا
ستدراج له لا للابتلاء لغيره في الاعتقاد به وكان الخارق الذي يظهر على يد
المتنبي ولا يكون موافقا لدعواه فانه لم يقصد به تصديقه بل قصد به اهانته فان
قيل من اين يعلم انه صدق به التصديق ام لا قلت من القرائن فانه اذا ظهر امر
خارق موافق للدعوى على يد مدعي النبوة علم انه قصد به اظهار التصديق
فاذا فقد شيء من ذلك بان لا يكون خارقا او لا يكون موافقا او لا يكون على يد مدعي
النبوة علم انه لم يقصد به التصديق قوله اذ لو جاز كذبه هكذا ذكره السيد
في شرح المواقف حيث قال اجمع اهل الملل والشرائع على وجوب عصمة الا
نبياء عن تعمد الكذب فيما دل المعجزة القاطعة على صدقهم فيه كدعوى الرسالة
وما يبلغونه عن الله تعالى الى الخلايق اذ لو جاز عليهم التقول والافتراء في ذلك
عقلا لادى الى ابطال دلالة المعجزة وهو محال انتهى كلامه وفيه بحث اما اولا
فلان المعجزة انما تدل على صدقهم في دعوى الرسالة لا على صدقهم في الاحكام
الباقية والا لزم عليهم اظهار المعجزة بعد تبليغ كل حكم فعلى تقدير جواز كذبهم
في الاحكام الباقية لا يلزم ابطال دلالة المعجزة فالوجه انه اذا دل المعجزة على
صدقهم في دعوى الرسالة وقد ثبت بالدلالة القطعية ان الانبياء معصومون
عن الذنوب يلزم صدقهم في الاحكام التبليغية وغيرها واما ثانيا فلان دلالة
المعجزة على صدقهم دلالة عادية والجواز العقلي لا ينافي الدلالة العادية فجواز
الكذب عقلا لا يستلزم ابطال دلالة عادة كما في العلوم العادية فانا
نجزم بان جبل احد لم ينقلب ذهبا مع جوازه عقلا ويمكن الجواب بان المراد
بقوله اذ لو جاز كذبه عقلا انه لو جاز وقوع كذبه عقلا ولا نسلم ان امكان
نقيض العلوم العادية في نفسه وان لم يكن منافيا لها لكن جواز وقوعه

بهما متنف لهما على ما يعين في محله او نقول ان هذا على مذهب الشيخ وبنا بعد منه ان دلالة المعجزة على الصدق دلالة قطعية واظهارها على يد الكاذب ممتنع غير مقدور الله تع وان لم نطلع وجه استحالته **قوله** هذا في الامور التبليغية اه يعني ان هذا الدليل على تقدير تمامه انما يدل على ان خبره يوجب العلم في الامور التبليغية والمدعى عام وهو ان خبر الرسول سواء كان في الامور التبليغية او غيرها يوجب العلم والوجه في ايجاب خبر الرسول فيما عداه هو انه ثبت بالدلالة القطعية ان النبي معصوم فلا يكون كاذبا في اخباره لانه ذنب **قوله** قيل عليه اذا تصور مخبره اه قائله مولانا صلاح الدين الرومي وحاصل كلامه ان خبر الرسول من حيث انه خبر من غير ان يلاحظ معه حال المخبر يحتاج في افادة العلم الى الاستدلال بانه خبر الرسول وكل ما هو خبر الرسول فهو صادق اما على تقدير ملاحظة حال المخبر معه بانه رسول وان خبر الرسول في ايجاب العلم بديهي غير محتاج الى ترتيب المقدمات فان من سمع قوله عم البينة للمدعي على المدعي واليمين على من انكر وعلم انه خبر الرسول يحصل له العلم مضمونه بدون ان يحتاج الى استحضار تينك المقدمتين بخلاف ما اذا سمعه ولم يعلم بانه خبر الرسول ولم يلاحظ بهذا الوجه فانه يحتاج **قوله** واجيب حاصله ان تصور المخبر بوجه الرسالة فرع العلم بثبوت الرسالة فهو موقوف على الاستدلال بانه ادعى الرسالة واظهر المعجزة وكل من هذا شانه فهو رسول فيتوقف خبره بكونه صادقا ايضا على الاستدلال بالواسطة لان الخبر في كونه صادقا موقوف على تصور مخبره بانه رسول وتصور المخبر بهذا الوجه موقوف على الاستدلال والموقوف على الموقوف على الشيء موقوف على ذلك الشيء فالخبر في كونه صادقا موقوف

ع

على الاستدلال فيكون افادته العلم استدلالي وفيه ان الاستدلال انما حصل بالرسالة لا يتوقف عليه ولا لزم ان يكون تصور [illegible] الرسالة استدلاليا قال الفاضل المحشي فيه بحث لان تصور المخبر بالرسالة ليس استدلاليا بل هو حاصل بالضرورة العادية لمن شاهد المعجزة على ما ذكر في شرح المواقف اقول المذكور في شرح المواقف ان اشعار ظهور المعجزة يفيد علما بالصدق وان كونه مفيدا له معلوم لنا بالضرورة العادية وهذا الكلام انما يدل على ان العلم بافادته ضروري عادي وكون افادة الدليل معلوم بالضرورة لا يقتضي ان يكون العلم بالمدلول ضروريا والعجب انه ذكر ان نزاع في كيفية دلالة المعجزة على صدق الرسول بل هي عادية او عقلية وهو يؤكد الاستفادة من الدليل فكيف زعم عنه دلالته على كونه حاصلا بالضرورة **قوله** والكل غلط اي السؤال والجواب غلط لان تصور المخبر بالرسالة لا يجعل صدق الخبر بديهيا فلا يصح السؤال وهو ظ ولا الجواب يتوقف صدق الخبر على الاستدلال بالواسطة لكونه موقوفا عليه بالواسطة وذلك لانه مع تصور ان مخبره هذا رسول وان هذا الخبر خبر الرسول لا يحصل العلم بصدق الخبر ما لم يلاحظ معه مقدمة اخرى اعني كل ما هو خبر الرسول فهو صادق لجواز كون مخبر الخبر رسولا صادقا في دعوى الرسالة ولا يكون خبره صادقا فيثبت ان العلم بان الخبر صادق استدلالي موقوف على استحضار المقدمتين اي هذا خبر الرسول وكل ما هو خبر الرسول فهو صادق **قوله** نعم تصور الخبر اه بيان لمنشأ غلط السائل والمجيب يعني ان تصور خبر الرسول من حيث انه خبر صدر عنه مع قطع النظر عن كونه مما بلغه الرسول او من قبل نفسه استدلالي محتاج في صدقه الى استحضار المقدمتين السابقتين وتصوره بعنوان انه خبر بلغه منه

٧٤

الرسول من الله الى الخلق وليس للرسول فيه مدخل سوى التبليغ فهو
في الحقيقة خبر الله بلغه الى الخلق ويجعل صدقه بديهيا ولا يحتاج الى
الدليل فباعتبار عنوان يحتاج الى الاستدلال وباعتبار عنوان آخر غير
محتاج واب ائلا والمجيب لم يفترقا بين العنوانين فغلطا الا يرى ان قصور
خبره بان عذاب القبر حق من حيث انه خبر بدون ملاحظة انه
مبلغ لا يفيد العلم الا استدلال وموقوف على استحضار تلك المقدمتين
ومن حيث انه خبر بلغه الرسول وهو حقيقة خبر الله المنزه عن الكذب
والنقايص يجعل صدقه بديهيا ويفيد العلم الضروري من غير احتياج الى
قال الفاضل المحشي ان قوله تصور المخبر بالرسالة لا يجعل صدق المخبر
بديهيا غير مسلم وذلك لان تصور مخبر هذا الخبر بالرسالة يكون في
المعنى بمنزلة تصور هذا الخبر بعنوان ما بلغه الرسول ولما كان صدق هذا الخبر
في الصورة الثانية بديهيا كما ذكره لزم ان يكون صدقه في الصورة الاولى
ايضا بديهيا لان الرسالة في الصورتين كانت مع ملاحظة هذا
الخبر وهذه الملاحظة هي منشأ البداهة على ما ذكره اقول ان اراد ان
تصور المخبر بانه رسول سواء كان في هذا الخبر او لا بمنزلة تصور الخبر
بعنوان ما بلغه فهو ممنوع لجواز ان يتصور المخبر بوجه الرسالة وانه رسول
من الله تعالى مع تصور الخبر بانه من قبل نفسه وان اراد ان تصور المخبر
باعتبار انه رسول في هذا الخبر يستلزم تصور المخبر باعتبار بعنوان
انه الخبر بعنوان ما بلغه فالملازمة مسلمة لكن المحشي انما حكم بعدم جعل
صدق الخبر بديهيا على التقدير الاول تأمل قوله لكن الكلام اه استدراك لدفع
توهم ناش عن سابقه وهو انه يجوز ان يكون مراد الفاضل من قوله اذا

تصور

تصور مخبره بالرسالة لم يحتج الى الترتيب انه اذا تصور مخبر الخبر باعتبار
انه رسول في هذا الخبر وليس له مدخل في ذلك الا من حيث الرسالة اي التبليغ
يكون صدق الخبر بديهيا من غير احتياج الى الترتيب المذكور فيرجع الى ان
تصور الخبر بعنوان ما بلغه الرسول يجعل صدقه بديهيا فيكون كلامه
والجواب صحيحا وحاصل الدفع ان كلامنا في صدق خبر الرسول من حيث ذاته
اي من حيث انه خبر الرسول مع قطع النظر عن كونه مما بلغه او غيره يدل
على ذلك قوله وهو اي خبر الرسول يوجب العلم الاستدلالي حيث لم يقل اي
ما بلغه الرسول يوجب العلم اه ولا شك ان صدقه بهذا الاعتبار استدلالي
محتاج الى استحضار تينك المقدمتين على ما مر فلا معنى للاعتراض بان
خبره بعنوان ما بلغه يجعل صدقه بديهيا ولا يحتاج الى الترتيب المذكور
قوله ونظيره اه يعني ان نظير ما ذكرنا من ان اختلاف اعتبار عنوان الخبر
يؤثر في جعل صدق الخبر بديهيا واستدلاليا انه اذا لوحظ العالم من حيث
ذاته مع قطع النظر عن الاوصاف العارضة له واثبت له الحدوث فيقال
العالم حادث يكون ثبوت الحدوث له محتاجا الى النظر واذا لوحظ بوصف
التغير ويقال المتغير حادث يكون ثبوت الحدوث له بديهيا غير محتاج
الى الدليل مع ان الحكم في كلا الحالين على ذات العالم لكن يجب اختلاف
العنوان اختلاف الحال في البداهة والكسبية وبما قررنا لك ظهر ان ما قال
الفاضل المحشي من ان قوله ومن حيث عنوان المتغير بديهي غير مسلم
اذ لا بد فيه من ملاحظة الكبرى ايضا وهي قولنا وكل متغير حادث ولا
شك ان ملاحظة الكبرى بعد الصغرى هو النظر والاستدلال ليس
بشيء منشأه قلة التدبر نعم يرد عليه انه انما يكون لو كان ثبوت الحدوث

بديهيا للمتغير وليس كذلك بل يحتاج في اثباته ان ما ثبت امتنع التغير
عليه لكن المناقشة ليست من داب المحصلين قوله هذا المعنى اه يعني التيقن
يعني التيقن بمعنى عدم احتمال
النقيض داخل فيه الثبات لان الظاهر المتبادر منه عدم الاحتمال حالا ومالا
لاجل ما مر في تعريف العلم فيكون ذكر الثبات بعد اليقين على هذا المعنى لغوا
لا فائدة في ذكره الا التكرار وبما ذكرنا من معنى العموم اندفع الاعتراض بان
التيقن بالتفسير الذي ذكره المحشي ايضا يشمل الثبات ضرورة وجود
الجزم المطابق في الثبات وغيره وان ذكر العام لا يوجب الغاء الخاص اذ
لا دلالة عليه اصلا لانه ليس المراد بالعموم عموم الكلي لجزئياته بل عموم
الكل لاجزائه ولا شك ان الثبات ليس داخلا في الجزم المطابق وان
الكل يدل على اجزائه والاظهر ان يقول هذا المعنى يعتبر فيه الثبات قوله
اللهم الا ان يراد اه الا ان يحمل على خلاف الظاهر يراد بعدم احتمال النقيض
عدم احتمال النقيض في نفس الامر بان لا يكون نقيضه ممكنا في ذاته
فيخرج الجهل المركب وتقليد المخطئ لان نقيضهما محتمل في نفسه وعدم
احتمال النقيض عند العالم بان لا يكون وقوع نقيضه بدله ويخص عدم
الاحتمال عند العالم بعدمه في الحال فيخرج الظن ولا يلغو ذكر الثبات
لان معناه عدم الاحتمال في المال فيخرج به تقليد المصيب قوله وفيه
ما فيه وجه النظر ان تعميم عدم الاحتمال بحيث يعم عدم الاحتمال في نفس الامر
غير معقول لان معنى عدم احتمال النقيض هو عدم التجويز العقلي
وما يعم والامكان الذاتي على ما مر في تعريف العلم والا لزم خروج العلوم
العادية عن اليقينيات لاحتمال نقايضها في انفسها فان جبل
احد معلوم لنا يقينا انه لم ينقلب ذهبا مع احتمال نقيضه في

نق

في نفسه وان كان غير محتمل عند العالم فانه لا يجوز عند العقل وقوع نقيضه
بدله وعلى تقدير تسليم التعميم فلا وجه لتخصيص عدم الاحتمال عند العالم
بالحال ولا قرينة تدل عليه وبما ذكرنا لك ظهر ان ما قال الفاضل المحشي
منه انه ليس في هذا التوجيه من بعد بل فيه من الحسن ما فيه لان معنى التيقن
في اللغة زوال الشك على ما ذكر في الصحاح وهذا هو معنى عدم احتمال
النقيض عند العالم واما كونه في الحال فهو المتبادر من العبارة فاذا قلنا
هذا الادراك يشابه ذلك الادراك في التيقن يتبادر منه انه كذلك في
الحال مع قطع النظر عن ثباته في الحال فلا بد من ذكر الثبات ليظهر انه
لا يزول بتشكيك المشكك في الحال في غاية البعد لان منشأ البعد
ليس ارادة عدم الاحتمال عند العالم بل تعميم الاحتمال بحيث يعم عدمه
في نفس الامر وعند العالم كما عرفت مع ان دعوى التبادر المذكور لا بد
له من دليل قوله فالاولى اه اي الاولى ان يفسر التيقن بالجزم المطابق
سواء كان ثابتا او غير ثابت فيخرج به الظن والجهل وتقليد المخطئ وبا
لثبات الجزم المطابق الذي ليس بثابت وهو تقليد المصيب هذا لكن
تفسير اليقين بما ذكره خلاف المتعارف ان يفسر التيقن فالاولى بعدم
احتمال النقيض عند العالم في الحال فيخرج الظن والثبات بعدم الا
حتمال في المال بانه لا يزول بتشكيك المشكك ولا بعدم الاطلاع على
دليل يخالفه فيخرج التقليد لزواله بالتشكيك والجهل لاحتمال الزوال
بعد الاطلاع على دليل يخالفه بعدم مطابقته الواقع على ما مر في تعريف
العلم وفيه شيء وانما قال فالاولى اشارة الى ان له وجه صحة وهو ان
يقال ان المحقق المبالغة في افادة خبر الرسول التيقن احتاج الى الحصر

بر عن معرض التقليد فلا بأس بتصريح ما علم ضمنا قال الفاضل المحشي فيه بحث
لانه ان اراد بالجزم المطابق ما هو في الحال او في المآل كان ذكر الثبات لغوا
وان اراد بالجزم المطابق في الحال لا في المآل يتوجه عليه ما اورده بقوله وفيه
ما فيه فجوابكم جوابنا اقول لا معنى لهذا الترديد لان ما هو مطابق في الحال
والمآل وما ذكره من لزوم لغوية ذكر الثبات فمنشأه عدم التدبر فان تقليد
المصيب جزم مطابق في الحال والمآل وليس ثابت وهذا اظهر من الشمس فكيف
خفي عليه ومن العجب انه لم يطلع على ظهور وجه النظر وقال فما هو جوابكم فهو
جوابنا **قوله** لا يخفى ان قوله يوجب اه يعني ان قوله الش فهو علم بمعنى
الاعتقاد المطابق اه يدل على ان المقصود من قوله والعلم الثابت اه ان
العلم الحاصل من خبر الرسول علم بمعنى اليقين ولا يخفى انه على هذا التقدير
يصير قوله والعلم الثابت اه مستدركا لان قوله يوجب العلم الاستدلالي
مغن عنه اذ يفهم منه ان العلم الحاصل به علم بمعنى اليقين اذ لا معنى للعلم
عندهم سواه وانما قلنا ان قوله فهو علم اه يدل على ذلك لانه اورد الفاء
الدال على انه نتيجة لما قبله اي اذا كان العلم الثابت بخبر الرسول مشابها
للعلم الثابت بالضرورة في التيقن والثبات يكون العلم بمعنى الاعتقاد
المطابق الجازم الثابت واستدل عليه بقوله والا لكان جهلا اه اي
ان لم يكن بمعنى الاعتقاد المذكور لكان جهلا او ظنا فلا يكون مشابها
للعلم الضروري في التيقن او تقليدا فلا يكون مشابها له في الثبات
فانه صريح في ان المقصود من قوله العلم الثابت وحكاية ان العلم الحاصل
به علم بمعنى اليقين وغاية ما يتكلف في الاعتذار عن هذا الاعتراض
ان يقال ان الوجه من قوله والعلم دفع ايهام حمل العلم في قوله يوجب

العلم

العلم الاستدلالي على مطلق الادراك فانه وان لم يكن للعلم عندهم معنى سوى
اليقين الا ان استعماله بمعنى مطلق الادراك مشهور في الكتب متداول
بين الناس وان ما قيل من ان الدلائل النقلية لا تفيد الا الظن كان مؤيدا
لا رادة واما قال الفاضل المحشي من ان العلم في قوله يوجب العلم الاستدلالي
محمول على التعريف المذكور اعني صفة يتجلى به المذكور اه وهو شامل للتقينيات
وغيرها فلا يكون قوله والعلم الثابت لغوا فليس بشيء لان تعميم التعريف
المذكور خلاف الاصطلاح كما مر ولو سلم فانما يصح حمل العلم على المعنى
الاعم في قوله يوجب العلم اه على تقدير ان يكون العلم في قوله واسباب العلم
ثلثة ايضا محمولا على المعنى الاعم وهو باطل والا لم يحصر الاسباب في ثلثة
وايضا يجب التصريح في الحواس والخبر المتواتر والعقل بانه توجب العلم بمعنى
اليقين **قوله** وايضا سائر العلوم النظرية اه يعني ويرد على تقدير حمل قول
المص على المعنى الذي ذكره الش انه لا وجه لتخصيص العلم الحاصل بخبر الرسول
بالذكر فان جميع العلوم الحاصلة بالنظر والاستدلال علم بالمعنى المذكور ويمكن
ان يقال وجه التخصيص الرد على من قال الدلائل النقلية لا تفيد اليقين
قوله والاقرب ان مراده يعني ان الاقرب الى الفهم ان مراد المص من قوله
والعلم الثابت اه انه كما ان اليقين والثبات في العلم الضروري في غاية
القوة والكمال كذلك التيقن والثبات في العلم الحاصل بخبر الرسول ايضا
ايضا في غاية القوة والكمال قال بعض الفضلاء هذا مخالف لرأي المص لانه
لا يقول بالتفاوت بين اليقينيات في القوة والنقصان كما سيجي في بحث
الايمان اقول رأي المص نفي الزيادة والنقصان عن اليقينيات لا نفي القوة
والضعف فان وجود القوة والضعف بين اليقينيات بديهي لا تري

ان تصديقنا بالشرعيات ليس كتصديق النبي عم تأمل قيل ليس في كلام
الش ما يدل على انه لم يحمل كلام المص على هذا الأقرب وقوله فهو علم بمعنى الاعتقاد
المطابق اه لا يفيد انه لم يقصد ذلك بناء على انه يحتمل ان يكون مقصوده ان العلم
في قوله والعلم الثابت اه بالمعنى الأخص مما سبق لانه المناسب للمقام اقول
هذا التوجيه [illegible] في غاية البعد اما اولا فلانه لا حاجة الى تفسير العلم
ههنا اذ قد صرح في قوله واسباب العلم ثلثة انه لا يطلق العلم عنده الا على
اليقينيات واما ثانيا فلانه لا وجه لتخصيص التفسير في هذا المواضع وتركه
في قوله توجب العلم الضروري وتوجب العلم الاستدلالي مع انه الأقدم و
الأحق بالتفسير واما ثالثا فلا يجب ح ذكره متصلا بقوله والعلم العلم
الثالث واما رابعا فلانه لا معنى لاتيان الفاء المشعر بانه فذلكة لما قبله
واما خامسا فلانه لا فائدة ح في شرح ذكره في قوله والالكان جهلا قوله
وكانه اشارة اه يعني ان قول المص العلم الثابت اشارة الى ان الأدلة
النقلية مستندة الى الوحي المفيد بحق اليقين وليس لشائبة الوهم
مدخلا فيها كما انه ليس له مدخل في العلوم الضرورية فيكونان متشا
بهتين في قوة اليقين بخلاف العلوم العقلية الحاصلة بمجرد النظر فانه
فيه شائبة الوهم اذ الوهم له استيلاء على جميع القوى فيتصرف في المعقولات
ايضا فيحكم احكاما كاذبة فلا يكون العلوم عن شائبة العقلية خالية
عن شائبة الكدورة قال الفاضل الجلبي هذا مخالف لما تقرر في الأصول
ان الأدلة النقلية ظنيات للاحتياج الى معرفة الأوضاع والألفاظ
وان مقصود المتلفظ بالعبارة ماذا هل هو الحقيقة او المجاز
وليس لنا الى التيقن بشيء من ذلك سبيل اقول مرادنا بكون الأدلة

النقلية

النقلية مفيدة للعلم الذي هو في غاية التيقن انه يفيده بعد ان يحصل العلم
بوجه دلالتها بطريق القطع ولا شك انه يفيد التيقن بجميع الأمور التي
لها مدخل في دلالتها يفيد العلم الذي هو اقوى من العلم الحاصل بالدليل العقلي
بعدم شائبة الوهم فيه والتيقن بوجه دلالتها يحصل في بعض المواضع
كما ذكر في شرح المواقف تأمل قوله والا فهذا الحديث مشهور اه قيل كلام الش
ظاهر في ان الحديث متواتر وكذا ما ذكره في شرح المقاصد وهو رحمة الله تع
ثقة فلا اعتداد بالقول بانه ليس بمتواتر الا بعد تصحيح النقل بالقول بانه
اوثق منه انتهى ذكر في الكافي ان هذا الحديث مشهور تلقته الأئمة بالقبول
حتى صار كالمتواتر وذكر في شرح الهداية ان هذا الحديث في نفسه من خبر الآحاد
الا انه في حكم المتواتر لان الأمة قد اجتمعت على قبوله والعمل بموجبه ويؤيده
ما ذكره السيد الشريف في خلاصة الطيبي انه قال ابن الصلاح من يسئل
في خلاصة عن ابراز مثال للمتواتر في الأحاديث اعياه طلبه وحديث من
كذب علي متعمدا فليتبوأ مقعده من النار نراه مثالا كذلك فانه نقله من
الصحابة العدد الجم قوله انما قطع النظر عنها اه يعني انما قطع النظر عن
القرائن في افادة الخبر الصادق ولم يقطع النظر عن الدلائل مخرج الخبر المقرون
دون وبقي خبر الرسول داخلا مع ان كل واحد منهما امر خارج عن الخبر موجب
لصدقه لان الوجه في عد الخبر الصادق سببا للعلم استفادة معظم المعلومات
الدينية منه فالخبر ليس سببا للعلم بل المفيد العقل والخبر طريق له على ما مر
في وجه الحصر والخبر الذي مع الدليل كخبر الرسول له دخل في هذه الاستفادة
فلذلك لم يعتبر قطع النظر عن الدلائل كيلا يخرج منه ذلك بخلاف الخبر المقرون
اذ لا يستفاد منه شيء من المعلومات الدينية فلا وجه لادخاله فيه

٧٨

وجعله سببا سوى العقل فاعتبر قطع النظر عن القراين **قوله** وقد يوجه اه
يعني قد يبين من وجه قطع النظر عن القراين دون الدلائل ان القراين تنفك
عن الخبر وتنتفي مع انتفاء الخبر كما اذا كان تحقق تسارع القوم الى دار
زيد مع عدم قدومه بخلاف الدلائل فانه لا ينفك عن الخبر بل كلما تحقق الدلائل
تحقق الخبر فالقراين لا تدل على تحقق الخبر بالنسبة الى جميع الاوقات والاذهان
فلا يكون الخبر المقرون مفيدا فلذلك قطع النظر عنها واسقط الخبر المقرون
عن درجة الاعتبار في الخبر الصادق بخلاف الدلائل فانها دالة على تحققه
في جميع الاوقات بالنسبة الى جميع الاذهان فيكون الخبر المدلل مفيدا للعلم
دائما فلم يقطع النظر عنه قال الفاضل المحشي في توجيه قوله قد ينفك عن الخبر
ان الخبر بقدوم زيد عند تسارع قومه يفيد العلم وعند عدم تسارع
قومه لا يفيد تسارع قومه لا يلزم الخبر المذكور بل ينفك عنه بخلاف الدلائل
فان دليل خبر الرسول يلزمه ولا ينفك عنه وهو ان هذا خبر الرسول
وكل ما هو هذا شانه فهو صادق اقول فيه بحث لان الخبر المقرون يلزمه
القرينة ولا تنفك عنه اصلا والخبر المذكور لم يكن مقرونا **قوله** وليس
كذلك اه يعني ليس الامر كما قال الموجه اذ اردنا بالقرينة هيهنا ما يدل على صدق
الخبر دلالة قطعية بحيث لا يحتمل تخلف عنها على ما يدل عليه قول الشارح مع
قطع النظر عن القرينة المفيدة لليقين بدلالة العقل ولا شك ان القرينة
القطعية الدلالة لا تنفك عن الخبر كما لا ينفك الدلائل عنه قال الفاضل
المحشي ليس هذا التوجيه صحيحا في نفس الامر فان دليل الخبر المتواتر
وقرينته لا يلزمه بل ينفك عنه في بعض المواد وفي بعض الاشخاص
او في بعض الاشخاص وفي بعض الاذهان مع ان الخبر المتواتر كان

مقبولا معدودا من اسباب العلم اقول فيه بحث لان الخبر المتواتر يفيد العلم
الضروري كما عند المصنف ونشأ حصول العلم عقيبه الاجتماع فرب اجتماع
يخلق الله العلم عقيبه ورب اجتماع لا يخلق الله تع فلا يكون افادته بالدليل
اذ القرينة فلا معنى لقوله فان دليل الخبر المتواتر وقرينته ينفك عنه وبما ذكرنا
اندفع ما قيل عصمة النبي يبقى احتمال قوي وهو ان الخبر المتواتر ايضا لا يفيد
مع قطع النظر عن قراين صدق المخبرين وعدم امكان تواطؤهم على الكذب و
بهذا يتفاوت عدد المخبرين في التواتر بحسب المقامات فرب عدد يفيد العلم
في مقام دون آخر فكيف اعتبر مع قطع النظر عن القراين في الخبر الصادق
لان منشأ العلم ليس ملاحظة احوال المخبرين والقراين الدالة على صدقهم
بل اجتماعهم من غير دخل للقراين والاحوال فرب اجتماع يخلق الله تع العلم
عقيبه في مقام ولا يخلق بعده في مقام آخر بعده من غير تأثير للحال والمقام
فيه قال بعض الفضلاء لعل وجه قطع النظر عن القراين دون الدلائل هو
ان القراين ليست مما يمكن ان ينضبط لا اجمالا ولا تفصيلا واما اجمالا
فظ واما تفصيلا فلكثرتها واختلافها باختلاف الطبايع والافهام بخلاف
الدلائل فانها ليست كذلك اقول فيه بحث لانه يمكن ضبط القراين اجمالا
بان يعتبر القراين المفيدة لليقين بالنسبة الى كل شخص والخبر المقرون
بها يفيد اليقين بالنسبة اليه وقال ايضا ان المراد بالقراين في قوله
مع قطع النظر عن القراين ما يعم الدليل والقرينة فالمعنى المراد خبر يكون
سبب العلم بمجرد كونه خبرا مع قطع النظر عن الامور الخارجية عنه
من الدلائل والقراين وخبر الرسول انما يفيد العلم بمجرد كونه خبر الآن
وجه دلالته هو كونه خبر الرسول فيكون الاستدلال بنفس الخبر لكن

بالنظر في احواله كما في العلم بالنسبة الى الصانع فيكون سببية الخبر هو
كونه خبر الرسول بخلاف القرائن فانها امور خارجية عن الخبر المقرون
ايضا في الخبر الصادق اذ يصدق عليه انما يفيد العلم بمجرد كونه خبر الا ان
وجه دلالته هو كونه خبرا مقرونا فيكون الاستدلال بنفس الخبر لكن بالنظر
في احواله قوله لانه كذلك اى لان خبر اهل الاجماع كالخبر المتواتر في كون
كل منهما خبر قوم لا يحتمل عند العقل تواطئهم على الكذب ولا فرق بينهما
الا باعتبار ان كونه خبر الاجماع قوم كذلك ثابت في المتواتر بالبديهية
من غير نظر وفي خبر الاجماع بطريق النظر في الدليل مثل قوله عم لا تجتمع امتي
على الضلالة وفي قوله تع ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له
الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين الآية فانه اذا كان خبر اهل الا
جماع يفيد العلم الاستدلالي فلا يصح جعله داخلا تحت المتواتر المحكوم
عليه بانه يوجب العلم الضروري اللهم الا ان يقال انه ذكر الحكم ايضا بطريق
المسامحة اى يوجب العلم الضروري وما في حكمه قوله حاصل الجواب ان
الحصر مبنى اه يعني خلاصة الجواب ان حصر الخبر الصادق في النوعين مبنى
على التجويز فان المراد المتواتر وما في حكمه لا على التحقيق اذ هو في الحقيقة
خمسة انواع وفيه اشارة الى ان مقصود الش من ادخال خبر الله تع
والملك في خبر الرسول وخبر اهل الاجماع في المتواتر بيان ان الحصر
مبنى على المسامحة بارادة ما في حكمها سواء بين كيفية الرجوع على ما
قرره او على طريق اخر بان رجع خبر الاجماع الى خبر الرسول فانه بعينه
خبر الرسول علم من طريق الاجماع ويمكن اخراجه عن المقسم اذ ليس
هو مفيد بالنسبة الى عامة الخلق بل بالنسبة الى الخواص الذين

يعلمون

يعلمون الاجماع وكيفيته كذا قيل قوله ان قلت هذا اه قد سبق في وجه حصر
اسباب العلم في الثلث ان العقل ليس آلة غير المدرك حيث قال السبب
ان كان من الخارج فهو الخبر والا فان كان آلة غير المدرك فهو الحواس والا
اى وان لم يكن آلة غير المدرك فهو العقل وتعريف العقل يدل على انه آلة
غير المدرك لانه قال قوة للنفس بها تستعد فانه صريح في ان المدرك
النفس والعقل واسطة في ادراكها مغاير لها ضرورة ان قوة الشيء ليس عينه
قلت اه حاصل الجواب انا لا نسلم انه يفهم من التعريف ان العقل
آلة للنفس فان المفهوم منه ان العقل قوة ووصف للنفس بسببها
تستعد للادراك ووصف الشيء لا يسمى آلة اصلا اذ لا يقال في العرف
واللغة ان حرارة النار آلة لاحراقه بل انما يطلق على الآلة على الامر الذي
هو مغاير للفاعل في الوجود وواسطة في وصول اثره الى منفعل واما
اطلاق الآلة على العلوم الآلية كالمنطق مثلا مع انها من اوصاف النفس
فلعله اطلاق مجازي والا فالنفس ليست بفاعلة للعلوم الغير الآلية
ليكون تلك العلوم واسطة في وصول اثرها اليها لكن بقي ان اطلاق الآلة
على العقل بمعنى القوة شايع في عباراتهم كما وقع في الكشف الكبير
في بحث الاهلية مرارا كثيرة وانه يكون ذكر غير المدرك في وجه الحصر
مستدركا اذ يكفي ان يقال ان كان السبب خارجا فهو الخبر والا فان
كان آلة فهو الحواس وان لم يكن آلة فهو العقل ان الظاهر من عبارة الش
من ان مقصوده نفي كونه غير المدرك وان النفي متوجه الى القيد وانما
نفي الغيرية عنه مسامحة باعتبار انه له دخلا تاما في الادراك فانه
سلطان قوى الادراك فكانه المدرك ونظيره قولهم العقل ت

حقيقة مؤثرة على وفق الارادة كذا افاده بعض الفضلاء ويخلو عن
تعسف قوله واما حمل الغير على المصطلح بعيد اه يعني واما الجواب
عن السؤال المذكور في وجه الحصر الغير المصطلح وهو ما يمكن انفكاكه
عن الآخر في الوجود فالمعنى ان لم يكن آلة يمكن انفكاكه في الوجود عن
المدرك فهو العقل ولا شك ان نفي الغيرية عن العقل بهذا المعنى
لا ينافي كونه قوة ووصفا للنفس لان وصف الشيء ليس مغايرا له بهذا
المعنى كما انه ليس عينه فبعيد عن الفهم اذ المتبادر من اطلاق الغير
هو اللغوي اعني ما يكون مغايرا في المفهوم وعلى تقدير التسليم فهو غير
صحيح لان نفي الغيرية بالمعنى المذكور انما هو عن الصفات القديمة واما
الصفات المحدثة فمغايرة لموصوفها لانه يمكن وجود احدهما مع عدم
الآخر بان يعدم الصفة ويبقى الموصوف على ما سيجيء بالتفصيل ان شاء
الله تع والعقل مع النفس كذلك قوله هذا هو النفس بعينها اذ هو الذي
يدرك الغائبات والمحسوسات جميعها واما العقل المغاير للنفس فلا يدرك
به الا الغائبات اذ ادراك المحسوسات بالحواس هذا لكن قوله يدرك به صريح
في انه مغاير للنفس لان النفس مدرك لا مدرك به اللهم الا ان يقال
بالمغايرة الاعتبارية او يجعل الباء زائدة من قبيل كفى بالله وكيلا او لك
ان تقرأ قوله يدرك على صيغة المعلوم ويكون مسندا الى الغائبات
وتجعل الادراك بمعنى الانكشاف والباء في قوله به للتعدية فيكون المعنى
جوهر ينكشف له الغائبات بالوسائط اه واعلم ان الش ذكر في التلويح
في بحث الاهلية ان العقل يطلق على القوة التي بها الادراك وعلى
الجوهر المجرد المتعلق بالجسم تعلق التدبير والتصرف وهو المشار اليه

بقولهم

بقولهم اول ما خلق الله تع العقل وان حال نفوسنا بالقياس اليه حال ابصارنا
بالاضافة الى الشمس فكما ان باضافة نور الشمس يدرك المبصرات كذلك
باضافة نوره يدرك المعقولات فالاظهر ان يجعل التعريف المذكور تعريف العقل
لهذا المعنى وانما ضعفه لانه بهذا المعنى ليس مرادا ههنا لان الكلام في العقل الذي
هو من صفات المكلف وسبب لحصول علمه قوله والعرف واللغة على مغايرتهما
اه يعني ان العرف واللغة يدلان على مغايرة العقل والنفس فلذلك قال قيل اشارة
الى ضعفه اقول هذا انما يتم ان لو كان القائل لهذا المعنى منكرا لاطلاق العقل
على القوى المذكورة اما لو كان قائلا بها ويكون مقصوده من هذا التعريف
انه يطلق العقل على النفس ايضا كما يطلق على قوتها كما يدل عليه قوله ع اول
ما خلق الله العقل فقيل له اقبل فاقبل الحديث فالاولى ان يقال انما
اورده الش بقيل اشارة الى انه بهذا المعنى غير مراد ههنا لانه ليس سببا
للعلم قوله عدم تأييده اه يعني عدم تأييد العلم بالضرورة والاستدلال ونحوها
بان يقول يفيد في الالهيات اذ في معرفة الصانع مع اثباته معرفا باللام الا العلم
ستغراق اشارة الى العموم يعني انه سبب لجميع العلوم فاندفع ما قال المحشي
من ان عدم تقييده اشارة الى الاطلاق لا الى العموم لان معنى الاطلاق هو
عدم التقييد ومعنى العموم لان هو الاستغراق والذي يفهم من عدم تقييده
هو الاول والثاني قوله ففيه رد لفرق المخالفين فتخصيص الش السمنية و
بعض الفلاسفة قاصر لان الاولى منهم المنكرون لافادته مطلقا والثانية المنكرون
لافادته فيما سوى الهندسيات والحسابيات والثالثة لافادته في النظريات
فقط والرابعة لافادته في الالهيات فقط والخامسة لافادته في معرفة الله
تع فقط قوله هذا دليل بعض الفلاسفة اه يعني ان المراد بقوله بناء

على كثرة الاختلافات اه كثيرة في الالهيات فهو دليل الفلاسفة المنكرين
لافادتها فيها فقط كما هو المذكور في المواقف وليس دليلا للسمنية اذ
دعويهم عام يشمل جميع النظريات من العدديات والهندسيات وغيرها
والدليل مختص بما عداهما اذ لا كثرة اختلاف فيهما فلو جعل دليلا لهم لم يكن
مثبتا لدعويهم قوله لان هذا نسبة اه لما كان قولهم النظر الصحيح لا يفيد
العلم بحسب الظاهر مسئلة من مسائل النظر لا الالهيات بقوله لان هذا نسبة
عدم المعلومية اه ليتحقق التناقض وحاصله ان هذا الحكم في الحقيقة
حكم من الالهيات لانه راجع الى ان ذات الله تع وصفاته لا يعلم بالنظر
فيكون النظر فيه بانه لو كان ذات الله تع وصفاته معلوما بالنظر لما كثر الا
ختلاف وتناقض الاراء فيه لكن اللازم منتف فالملزوم مثله نظر في الالهيات
فلو كان مفيدا للعلم بكان النظر مفيدا للعلم في الالهيات فتناقض
والفرق بين الاحكام الايجابية والسلبية في افادة النظر مما لا يرضى سماعه
الاذان الكريمة قوله لكن رداه يعني رد على هذا الجواب انه انما يلزم التناقض
لو ادعوا ان النظر لا يفيد شيئا من الظن والعلم واما اذا اعترفوا بافادته
الظن على ما نقل الامام منه انه لا نزاع لاحد في افادة الظن وانما الخلاف
في افادة اليقين فلا تناقض لان لهم ان يقولوا ان نظرنا هذا يفيد
الظن بان النظر لا يفيد اليقين في الالهيات لا العلم بها حتى يتناقض قوله
يرد عليه حاصله انا لا نم انه لو افاد لم يكن فاسدا لجواز ان يكون فاسدا مفيدا
لالزام الخصم فانه معترف بان النظر يفيد العلم فهذا ايضا نظر فيفيد
العلم عنده بانه لا يفيد العلم والحجج الالزامية اعني المركبة من المقدمات
المسلمة عند الخصم شايعة في الكتب والقول بعدم افادة الالزام لعدم
تمام

صدقه

صدقه في نفس الامر قول بالادليل لا يعبأ به قوله هذا انما ينفي العلم اه اشارة
الى الاعتراض على قوله فان قيل وحاصله ان هذه الشبهة لا تستلزم المدعى
لانها على تقدير تمامها انما تدل على امتناع العلم بان النظر يفيد العلم لا انه
ليس مفيدا في نفسه لان حاصلها ان كون النظر مفيدا لا يمكن ان يكون ضروريا
حاصلا ولا بالاستدلال ولا شك انه لا يكون انما يلزم منه ان لا يكون كون النظر
مفيدا حاصلا اصلا وهو لا يستلزم كونه مفيدا في نفسه والمدعى الثاني
قوله لكن القائل بنفسه اشارة الى دفع الاعتراض المذكور يعني ان القائل
بالافادة يدعي العلم بها ايضا ان مقصوده الاستدلال وهو انما يترتب
على العلم ولانه لا يمكن دعوى شيء بدون العلم به والمنكر ينكرهما معا
اي يدعي كون النظر مفيدا غير معلوم لنا وانتفاء هذا المجموع اما بانتفاء
النفس الافادة او بانتفاء العلم بها فاذا افادة الشبهة المذكورة
انتفاء العلم ثبت مدعى المنكر وخلاصة الجواب انا لا نم ان مدعى المنكر
نفي نفس الافادة بل نفي العلم بالافادة والافادة وهو مما بعدم الافادة
او بعدم العلم بها ولا يخفى عليك انه لو تمت هذه الشبهة لزم نبعج
نقيض ما ادعى المنكر الا ان يدعي الظن دون العلم قوله اثبات افادة
النظر اه يعني ان الكلام على تقدير المضاف والمعنى انه يلزم اثبات افادة النظر
المخصوص العلم بافادة ذلك النظر المخصوص لان اثبات القضية الكلية اعني
كل نظر صحيح مفيد للعلم بالنظر المخصوص موقوف على افادة العلم بها ولا
شك ان حكم هذا النظر اعني كونه مفيدا مندرج تحت الكلية المذكورة
فاثبات تلك الكلية بالنظر المخصوص يستلزم اثبات حكم هذا المخصوص
بنفسه افادة العلم وانه اثبات الشيء بنفسه قوله وقد يقال اه



حاصل هذا الجواب ان اللازم مما سبق افادة النظر المخصوص ولا نم انه
اثبات الشيء بنفسه لان معنى اثبات الحكم بالنظر ان العلم به يستفاد
من النظر بالعلم المقدمات مرتبة فيعلم الحكم وهذا انما يتوقف على كون النظر
مفيدا لا على العلم بافادته الا يرى انا يحصل كثيرا من النتائج بالانظار
الصحيحة مع الغفلة عن كونها مفيدة للعلم فاللازم على تقدير اثبات
تلك القضية الكلية بالنظر المخصوص استفادة العلم بان النظر المخصوص
مفيد من نفس الحكم بكونه مفيدا ولا خلل في استفادة الحكم العلم بالافادة
من نفس افادته لعدم لزوم اثبات الشيء بنفسه قوله وقد زيفناه
حاصل تزييفه ان العلم بان النظر مفيد انما يستفاد من العلم بذلك
النظر والعلم بافادته فيلزم استفادة العلم بافادته من العلم بافادته
فيعود المحذور لان النتيجة لازم الدليل والعلم باللازم انما يلزم من العلم
باللزوم والعلم بتحقق الملزوم ولذا شرط الشيخ الانتاج التيقن
فكيفية اندراج الاصغر تحت الاوسط ليتحقق العلم بكيفية افادته
وما ذكرتم من انا يحصل كثيرا من العلم بانظار صحيحة مع الغفلة عن
العلم بكونها مفيدة لا يدل على عدم العلم بالافادة لما حكمنا مفيدة لا يدل
على عدم العلم بالافادة بافادتها لتلك النتائج قوله اى توقف الشيء
على نفسه اه يعني ليس المراد من الدور معناه الحقيقي وهو توقف الشيء
على ما يتوقف عليه لعدم وجود التوقف من الجانبين هيهنا بل المراد
لازمه اعني توقف الشيء على نفسه اذ هو اللازم من توقف افادة
النظر على افادته قال بعض الفضلاء معنى قوله وانه دور انه يستلزم
الدور الحقيقي لان العلم بان كل نظر صحيح مفيد على تقدير اثباته بالنظر

بل على عدم العلم بالعلم بالافادة
كيف لو لم يكن العلم بالافادة صح

المخصوص

المخصوص موقوف على العلم بافادتها والحال ان العلم بافادة هذا النظر
على تقدير اثباته بالنظر المخصوص موقوف على العلم بتلك الكلية لانه من فروعها
والعلم بالفرع مستفاد من العلم بالاصل بنظم الصغرى السهلة الحصول
اليه بان يقال هذا النظر وكل نظر صحيح مفيد فهذا مفيد فلا حاجة الى
حمل الدور على معناه المجازي اقول فيه بحث لانا لا نم ان العلم بافادة النظر
المخصوص موقوف على العلم بتلك الكلية وكون العلم بالفرع مستفادا من
الاصل بجعل كبرى للصغرى السهلة الحصول انما يدل على استلزامه اياه
واين الاستلزام من التوقف فان العلم بالنتيجة مستفاد من الدليل
المعين فليس موقوفا عليه لجواز ان يحصل بوجه آخر نعم فتوقف الشيء
على نفسه لازم لانا اذا اثبتنا الكلية بالنظر المخصوص فقد اثبتنا حكمه
بنفسه وذلك ظ فلذا حمل المحشي على المعنى المجازي قوله حاصله انا نثبت
الكلية بالنظرية اه يعني لا نم انه يلزم من اثبات افادة النظر بافادة النظر
اثبات الشيء بنفسه لان المثبت هو افادة النظر من حيث كونه نظرا والمثبت
افادته من حيث ذاته لانا نثبت القضية القائلة ان كل نظر صحيح
مفيد بالقضية الشخصية القائلة بان هذا النظر من حيث ذاته مفيد
اذ المثبت لتلك الكلية هذا النظر المخصوص من حيث ذاته من غير ان يكون
معتبرا بعنوان النظر حتى لو فرض انه ليس من افراد النظر كان ايضا مثبتا
لتلك الكلية فيكون الموقوف عليه افادته من حيث ذاته واللازم من اثبات
تلك الكلية بالقضية الشخصية اثباته الحكم بافادة النظر تحتها
انما هو من حيث كونه نظرا فيكون الموقوف افادته من حيث كونه نظرا ولا
خلل فيه لتغاير المثبت والمثبت بالاعتبار وهذا خلاصة الجواب

مفيد

الخصوص من حيث كونه نظرا لان
اندراجه بهذا النظر صحيح

واما بيان انه يجوز ان يكون القضية الشخصية من حيث اخذه وبعنوان
شخصية ضروريا وبعنوان كلية نظريا فلا دخل له في الجواب ولذا لم يتعرض
له الش والمقصود منه دفع ما يورد من ان هذا القضية الشخصية
لا تكون ضرورية لدخولها في تلك الكلية فيكون نظرية ثابتة بافادة نظر
آخر لها ويتكلم فيه ايضا فاما ان يذهب او يعود فيلزم الدور و
التسلسل وحاصل الدفع ان تلك القضية الشخصية ضرورية اذا اخذ
موضوعها من حيث ذاتها مع قطع النظر عن كونه نظرا وهي بهذا الا
عتبار مثبتة على صيغة اسم الفاعل غير مندرجة تحت الكلية ونظرية
اذا اخذ موضوعه بعنوان الكلية من حيث كونه نظرا وهي بهذا الا
عتبار مثبتة على صيغة اسم المفعول مندرجة تحت الكلية ولا محذور
في ذلك فان القضية تختلف بداهة وكسبها باختلاف العنوان
فان قولنا خالق العالم موجود نظري وقولنا واجب الوجود بديهي
قوله والاولى اه يعني ان قوله باول التوجه يدل على ان المراد ما لا يحتاج
الى سبب اصلا وقوله من غير احتياج الى النظر يدل على ان المراد ما لا
يحتاج الى النظر فاول تفسير البداهة مناف لآخره فالاولى ان يقال ما لا
يحتاج الى سبب اصلا اذ العلم الحاصل باول التوجه لا يحتاج الى سبب
من الاسباب سوى التوجه واغا قال والاولى لانه يمكن ان يقال ان المراد
بالتفكر المعنى اللغوي فالمعنى من غير احتياج الى ملاحظة امر آخر
من فكر او احساس او حدس او تجربة **قوله** وجعله تفسير الاول التوجه
اه يعني جعل قوله من غير احتياج الى الفكر تفسيرا وبيانا لاول التوجه
فليس المراد باول التوجه انه لا يحتاج الى شيء اصلا كما يفهم منه

بل ان

بل ان لا يحتاج الى الفكر والترتيب لا يلايمه تقريرات الش لانه يدل على ان المراد
بالضروري ما لا يكون لمباشرة الاسباب مدخل في حصوله حيث فسر
الاكتسابي المقابل له بما يكون لمباشرة مدخل في حصوله ولا يصح ان يقال
ان ما حصل من غير تفكر ونظر فهو حاصل بدون مباشرة الاسباب لجواز
ان يكون حصوله بالحدس والتجربة الحاصلين بالاستعمال الحسي قال
بعض الافاضل فيه بحث لان ما حصل بالحدس والتجربة خارج عن المقسم
فان كل ذلك مما يتعلق بما سوى العقل من الحس والتكرار او قول هذا
مخالف لما مر في وجه حصر الاسباب في الثلثة من ان الحسيات والتجربيات
والبديهيات والنظريات مرجع الكل الى العقل فانه المفضي الى العلم اما
بمجرد الالتفات او انضمام حدس وتجربة او ترتيب مقدمات فانه صريح
في ان ما ثبت بالحدس والتجربة داخل في ما ثبت بالعقل وانما قال لا يلايم
تقريرات الش لانه يلايم لما قرره البعض من ان ما حصل بعد استعمال
الحس فهو حاصل بدون مباشرة الاسباب بمعنى ان مباشرة الاسباب ليس
مستقلا في حصوله كما لا يخفى **قوله** الظاهر من عبارة المص اه يعني ان الظ
من مجموع عبارة المص وتقريرات الش حيث ذكر المص الضروري في مقا
بل الاكتسابي وفسره الش بالحاصل بمباشرة الاسباب بالاختيار وان
الضروري هيهنا في مقابلة الاكتسابي المفسر بما ذكر ومعناه ما لا يكون
حصوله بمباشرة الاسباب وهو الموعود بقوله وستعرفه ويرد على ما هو
الظاهر من ان المثال الذي ذكره للضرورة ليس موافقا بالمعنى المذكور
لانه موقوف على الالتفات المقدور وتصور الطرفين المقدور ولكونه
كسبيا فلا يصدق عليه انه حاصل بدون مباشرة الاسباب بالاختيار

قيل ان المراد ما لا يكون تحصيله مقدورا بعد الالتفات وتصور الطرفين كما يشير اليه عنايته بمباشرة الاسباب بصرف النظر في الاستدلاليات وتقليب الحدقة والاصغاء في الحسيات ولا يخفى انه تكلف مع انه يلزم ان يكون الضروري والكسبي قسمين للتصديق دون التصور والاصطلاح على خلافه **قوله** وانه يلزم اه عطف على قوله ان المثال المذكور اي يرد على ما هو الظاهر انه يلزم على تقدير ان يكون الضروري ما يكون حاصلا بدون مباشرة الاسباب ان يكون حال بعض العلوم من التجربيات والحدسيات متروك البيان مع انه من العلم الثابت بالعقل على ما صرح الشارح في وجه حصر الاسباب ضرورة انه ليس بضروري لعدم حصوله باول التوجه لتوقفه على الحدس والتجربة ولا كسبي لعدم حصوله بالاستدلال والكسبي من العلم الثابت بالعقل ما ثبت بالاستدلال وبما ذكرنا ظهر ضعف ما قال الفاضل الچلپي من انا لا نسلم ان الحدسيات والتجربيات متروكة في البيان لدخولها في الكسبي فان المراد بالكسبي ما يكون لمباشرة الاسباب مدخل فيه ولا ان لاستعمال الحس وتكرار المشاهدة مدخلا فيها على ما بين في محله لان الكسبي من العلم الثابت بالعقل ما يكون بالاستدلال كما يدل عليه قول المصنف وما ثبت منه بالاستدلال فهو اكتسابي وان كان الكسبي المطلق ما يكون حاصلا بمباشرة سبب من الاسباب فتأمل ويمكن ان يقال ان التجربيات والحدسيات داخلة في الضروري لان حصولها وان كان بواسطة الحدس والتجربة لكن توسطها غير ملحوظ عند المشايخ لعدم تعلقها بغير مبرهن بتفاصيلها على ما مر في وجه حصر الاسباب ولذا جعلوها مما ثبت بالعقل وان كان للاستعانة بالحس والتجربة مدخل فيها **قوله**

والاولى اه

والاولى اه يعني الاولى ان المراد بالبديهيات عدم توسط النظر فالمعنى ما ثبت منه بدون توسط النظر فهو ضروري فيشمل الوجدانيات والحدسيات والتجربيات وقضايا قياساتها معها ويكون الاستدلالي والاكتسابي مترادفين وانما قال والاولى اشارة الى ان ما ذكره الشارح ايضا صحيح ولعل وجهه ما بيناه **قوله** كلمة ما عبارة اه يعني ان المراد العلم الحاصل بقرينة ان الضروري اقسام العلم الحادث والحدوث يستلزم الحصول لا ما يعم الحاصل وما شانه الحصول وان لم يحصل فلا يرد النقض بالعلم بحقيقة الواجب فانه وان كان يصدق عليه انه من شانه الحصول وليس تحصيله مقدورا للبشر على ما هو مذهب اهل الحق من ان العلم بحقيقته تعالى ممكن غير حاصل بمباشرة الاسباب بمعنى انه لم يجر عادته تعالى بخلقه بعد استعمال اسباب العلم الا ان حقيقته ليس بحاصل بالعقل فمن قال ان النقض بالعلم بحقيقة الواجب لم يأت بشيء لان القائل بامتناع العلم بحقيقة الواجب الحكماء وبعض المتأخرين والمعرفون بهذا التعريف جمهور المتكلمين قال بعض الفضلاء الحصول معتبر في ماهية العلم ولا حاجة الى التقييد بالحاصل واطلاق العلم على ما ليس بحاصل لا يجوز سيما على ما ليس من شانه ان يحصل انتهى اقول اعتبار الحصول في ماهية العلم انما يظهر على ما عرفه الحكماء من انه الصورة الحاصلة واما على ما عرفه المتكلمون من انه صفة توجب تميزا او ينكشف به اه فغير ظاهر لجواز ان يكون تلك الصفة حاصلة وغير حاصلة وعلى تقدير التسليم فاطلاق العلم على ما من شانه الحصول مما شاع فيما بينهم فيجوز ان تلك التقييد لدفع ذلك الايهام واما ان حقيقة الواجب ليس من شانه الحصول فهو مذهب الحكماء وبعض المتكلمين

قال انه الواجب انما يرد على من ذهب بامتناع العلم بحقيقته

والجمهور على خلافه كما صرح به في شرح المواقف قوله لكنه يرد عليه اه يعني
ان شارح المواقف عرف الضروري بما عرفه الشارح وادرج الحسيات فيه
وبين وجه الاندراج بان الحسيات ليست حاصلة بمجرد الاحساس المقدور
لنا والا يحصل الجزم في جميع المواد مع تخلفه في وجدان الصفراوي
السكر مرا ورؤية الاحول الواحد اثنين ونحو ذلك بل لا بد في حصولها
مع الاحساس من امور اخر بنظر العقل الى الجزم بسبب تلك الامور في
بعض المواضع دون بعض وتلك الامور غير مقدورة لنا اذ لا يعلم بتفاصيلها
ولا زمان حصولها احصلت قبل الاحساس او مع الاحساس ولا كيفية
حصولها فلو كانت مقدورة لنا لكانت معلومة لنا بخلاف النظريات فانها
حاصلة بمجرد المقدور لنا وليس لما مر في آخر مدخل فيها والقول بانه يجوز
ان يكون ههنا امور يتوقف عليها حصول الجزم ولا نعلمها مفصلة قوله
مخالف لتصريح العقل والا لجاز ان يكون البديهيات الاولية ايضا موقو
فة على امور لا نعلمها وفيما قررنا لك اشارة الى دفع شبهة اوردت
في هذا المقام تركناها صونا عن اطالة المرام قوله وجوابه ان حاصل
التعريف حاصله ان من ادرج الحسيات في الضروري عرفه بما لا يكون القدرة
مستقلة في حصوله والكسبي عرفه بما يكون القدرة مستقلة فيه فيدخل
الحسيات في الضروري لتوقفها على امور غير مقدورة كما مر ومن ادرج
الحسيات في الكسبي عرفه بما يكون للمقدور دخل في حصوله والضروري
بما لا يكون كذلك فيدخل الحسيات في الكسبي لحصولها بالاحساس المقدور
فان قيل كون القدرة مستقلة في الحصول خلاف المذهب وان
النظر قد يتوقف على مبادي ضرورية فلا يكون القدرة مستقلة في

حصولها

في حصولها لتوقفها على المبادي الغير المقدورة قيل المراد بالاستقلال الاستقلال
عادة بمعنى ان الكسبي يتوقف على مجرد قدرتنا عادة والضروري ليس كذلك
اعني الثاني ان اللازم مما ذكر ان يكون الامور التي يتوقف عليها العلم
الكسبي غير مقدورة لا ان يكون نفس العلم به غير مقدورة ووجه
التناقض اه حاصله انه جعل الضروري اولا مقابل الكسبي ثم جعل قسما من
قسميه اعني الحاصل بنظر العقل فيلزم كونه قسما من قسيمه وهو مستلزم
التناقض اذ يستفاد من الاول ان الضروري ليس باكتسابي ومن الثاني انه
اكتسابي وحاصل الدفع منع لزوم ما ذكر للتغاير بين القسم والقسيم قوله
وليت شعري اه يعني ان دفع التناقض فرع تحققه وههنا لا يتحقق
التناقض وان جعل الضروري لمعنى واحد وهو ما يقابل الاكتسابي لانه انما
يلزم لو كان المفهوم من عبارة البداية ان الحاصل بنظر العقل
المنقسم الى الضروري والاستدلالي قسم من المقابل له وليس كذلك لانه قد مر
انه لا يتصور حصول العلم سواء كان بديهيا او نظريا بدون سبب
من الاسباب وصاحب البداية قسم العلم الحاصل بسبب من الاسباب
الى ما يحدثه الله تعالى في العبد بلا توسط اختياره وصرف اسبابه والى ما
يحدثه بتوسط الاختيار وصرف الاسباب ثم قسم مطلق الاسباب اي الالة
لاسباب المباشرة وغيرها المحققة في الضروري والاستدلالي على ما هو
الظاهر من قوله واسبابه اي اسباب العلم من غير تقييد بالمباشرة وغيرها
الى ثلثة اسباب ثم قسم الحاصل بالسبب منها وهو نظر العقل اي
توجهه وملاحظته الى الضروري والاستدلالي ولا شك انه لا يلزم
من ذلك كون قسيم الشيء قسما منه اذ ليس نظر العقل من الاسباب

يقصد

المباشرة حتى يكون العلم الحاصل به حاصلا بسبب مباشرة فيكون داخلا
في الكسبي ويكون الضروري قسما منه فيلزم التناقض بل هو شامل للنظر
العقل وتوجهه الذي لا يكون على وجه المباشرة كما في الوجدانيات كالعلم
بوجوده وتغير احواله فانها حاصلة بملاحظة العقل التي ليست بمقدورة
للعبد ويكون على وجه المباشرة كما في النظريات والبديهيات التي هي
الوجدانيات فانها حاصلة بملاحظة العقل هي حاصلة بالقصد والا
ختيار فما حصل منه بدون المباشرة يكون ضروريا وما حصل منه بالمباشرة
يكون نظريا بالمعنيين المذكورين ولا هذا نهاية تحرير كلام المحشي قوله
ولو سلم فيجوز اه اي ولو سلم ان المقسم هو الاسباب المباشرة لكنه
يجوز بين المقسم والقيود التي حصلت الاقسام بسببها المختلفة عموم من وجه
فيجوز ان يكون نظرا بالعقل الذي هو اعم بقيد السبب المباشرة حصل
قسم منه اعم من وجه من السبب المباشرة فان نظر العقل متحقق في الوجدا
نيات وليس بسبب مباشرة والسبب المباشر متحقق في الحسيات
والخبر الصادق وليس بنظر العقل وكلاهما متحققان في النظريات والمقسم
بالضروري والاستدلالي في قوله ثم الحاصل بنظر العقل ضروري يحصل
باول التوجه اه هو العلم الحاصل بالاعم اي بنظر العقل الاعم الشامل
للسبب المباشر وغيره فلا يكون الضروري داخلا في الكسبي فلا يلزم التنا
قض اصلا وبما حررنا لك اندفع ما قيل لا يجوز ان يكون بين المقسم
والاقسام عموما يعرف ذلك من ملاحظة المفهوم التقسيم والمراد بقولنا
الحيوان اما ابيض او اسود الحيوان اما الحيوان الابيض او حيوان
الاسود لانه وان لم يجز ان يكون بين المقسم والاقسام عموما من وجه

لكنه

لكنه جائز بين المقسم وقيود الاقسام بل متحقق الا يرى ان الابيض الذي
هو قيد يحصل بقسم الحيوان اعم من الحيوان وهذا القدر يكفينا كما لا
يخفى قوله نعم يرد على التقسيم الخ اه يعني نعم ان الضروري في التقسيم الثاني
محمول على ما يحصل بدون فكر لا بسبب انه لو لم يحمل عليه يلزم التناقض
بل لاجل انه لو حمل على ما يحصل باول التوجه من غير سبب مباشر لم يصح
حصر ما حصل بنظر العقل في الضروري والاستدلالي لخروج الحدسيات
والتجربيات ضرورة انهما حاصلتان بنظر العقل وليستا بداخلتين
في الضروري لعدم حصولهما باول التوجه لتوقفهما على الحدس والتجربة
ولا في الاستدلالي لعدم احتياجهما الى نوع تفكر فيحتاج في دفعه
الى جعل قوله من غير احتياج الى تفكر تفسيرا لاول التوجه فيحصل معنى
آخر وهو ما حصل بدون فكر فالباعث على حمل الضروري على معنى آخر ليس
لزوم التناقض على ما ظن بل عدم استقامة الحصر وانما لم يحمل التفكر
في قوله من غير احتياج الى التفكر على المعنى اللغوي اي من غير احتياج
الى سبب من الاسباب المباشرة فيكون الحدسيات والتجربيات داخلة
في الاستدلالي ولم يحصل للضروري معنى ثاني لان تمثيله للضروري الحاصل
باول التوجه بقوله الكل اعظم من الجزء يابى عن ذلك لاحتياجه الى الالتفات
المقدور وتصور الطرفين المقدور وبما حررنا ظهر ان ما قال المحشي
وانت خبير بان هذا الكلام اعتراف منه بان الحدسيات والتجربيات
وسائر الضروريات المقدورة كانت داخلة في الضروري ولا شك
ان الضروري باعتبار كونه مقدورا حاصلا بمباشرة الاسباب قسم
من الاكتسابي وقد كان الضروري قسيما للاكتسابي فيلزم ان يكون

قيم الشئ منه فيحتاج الى جواب الشارح بعيد عن المق بمراحل اذ ليس المق
ان الضرورى بالمعنى الاول شامل للحسيات والتجربيات والضروريات المعدودة
زيات بل مقصوده انما ذكره الشارح من ان فى حمل الضروريات على المعنى المعنى
الثانى دفع التناقض ليس بصحيح لعدم التناقض فى كلامه بل فيه لبطلان الحصر
واين هذا من ذاك واعلم ان مقصود المحشى من قوله وليت شعرى كيف يتخيل
التناقض ان من لاحظ عبارة البداية كما ينبغى لا يتخيل التناقض الذى يفضى
الى اعتبار المعنيين للضرورى نعم فيه ايهام التناقض لكن يرتفع بادنى تامل **قوله**
فيحتاج الى دفعه اه يعنى لو كان الالهام من الاسباب المفيدة للعلم بالنسبة
الى عامة الخلق لبطل الحصر الاسباب العامة فى الثلثة فيحتاج دفعه الى ما
يحتاج فى دفع النقض بالحدس والتجربة والوجدان وهو انه ليس لهم غرض متعلق
بتفاصيلها وكان الحاكم فى جميع ذلك العقل اد جوع فى العقل وان كان يستفاد
من الحس والتجربة والوجدان والالهام لكنه ليس سببا لعامة الخلق فلا يكون
داخلا فى المقسم اذ المقسم الاسباب العامة لسائر الخلق فلا احتياج فى
دفعه الى ما ذكر   الا ان تخصيص الصحة ان لان الالهام ليس من اسباب المعرفة
لفساد الشئ عايضه وتخصيص يوهم كونه من اسبابها **قوله** وجوابه انه خلاف
الظ لان المتبادر من اطلاق الصحة ضد الفساد والمرض **قوله** وفيه استدراك
لانه يكفى ان يقال من اسباب المعرفة بالشئ قيل المعرفة تشمل التصور والتصديق
لتصديق والكلام ههنا فى التصديق فادرج لفظ الصحة اشارة الى هذا
قوله وايهام خلاف المق لان الصحة يقال على ما يقابل الفساد وعلى ما يقابل
المرض وعلى الثبوت وعلى مطابقة الشئ للواقع فنفى ارادة الثبوت منها
بلا قرينة ايهام خلاف المق قيل المراد بالشئ الحكم الذى هو الوقوع واللاوقوع

ومعنى

ومعنى صحته مطابقته للواقع وقد فسرها فى شرح المقاصد فى بيان معنى الصدق
والكذب فظهر صحة الصحة وفائدة ادراجها الاشارة الى ان المراد بالمعرفة التصديق التحقيق
انتهى ولا يخفى ان ما ذكره المحشى بقوله وجوابه يرد عليه فان حمله على معنى المطابقة
خلاف المتبادر وفيه استدراك لانه اذا كان المعرفة بمعنى العلم تكون المطابقة
معتبرة فى مفهومه وايهام خلاف المق **قوله** كلمة كان ههنا غير مرضية لانه قد
جزم الشارح فيما سبق بان العلم عندهم لا يطلق على غير اليقينيات حيث حمل التجلى
على الانكشاف التام بمعنى لا يراد كلمة عدم احتمال النقيض حالا ومالا فلا
معنى لا يراد كلمة المشعرة بالخلاف **قوله** فتامل وجه التامل ان عبارة المص لا تدل
عليه صريحا والعلم قد يطلق بمعنى الادراك مطلقا فيحملها على ما يشعر به **قوله**
فيما سبق ولكن ينبغى ان يحمل التجلى اه حيث عمم التعريف اولا وخصصه ثانيا
فان قيل حصر الاسباب فى ثلثة قرينة صريحة على ان ليس المراد بالعلم مطلق
الادراك لان اسبابه كثيرة كالخبر المقرون والالهام وخبر الاحاد والدليل والرؤيا وقلت
يجوز ان يكون الحصر للاسباب المفيدة بها المفيدة للعالم بلا تخلف وهذا القدر
كاف لا يراد كلمة كان **قوله** اشارة الى وجه التسمية اى انما ذكر هذا القيد
فى التعريف اشارة الى وجه التسمية والمناسبة فان العالم مشتق من العلم
والعلم بمعنى العلامة لما يعلم به كالخاتم لما يختم به ثم غلب على ما سوى الله تعالى
من الموجودات لانه مما يعلم به الصانع **قوله** وليس من التعريف اى ليس جزء
من التعريف حقيقة عند الشارح والا يلزم الاستدراك لانه حمل الغير على المعنى
المصطلح فخرج الصفات وصار التعريف جامعا مانعا بدونه والمشهور جزء
منه بناء على حمل الغير على المعنى اللغوى واخراج الصفات به انه لا يعلم بها
الصانع وظنى ان المشهور اولى لان حمل الغير على المصطلح بعيد عن الفهم

٨٨

وعلى تقدير التسليم يلزم الاستدراك قوله عن الموجودات اذ الغير المصطلح
لايطلق الا على الموجودات **قوله** يقال اشارة اه يعني لما كان تعريف العالم
بما ذكر موهما بخلاف المؤمن وجهين الاول جواز اطلاق العالم على الجزئيات
فانها الموجودات بالذات والثاني اختصاص اطلاقه على المجموع حيث اورد
صيغة الجمع وقال من الموجودات بيانا للموصول ازاله بقوله يقال عالم الاجسام
فان في اتيان الامثلة عن الاجناس اشارة الى عدم جواز اطلاقه على
الجزئيات في معنى قوله من الموجودات من اجناس الموجودات وفي اطلاق العالم
على كل واحد من الاجناس اشارة الى انه اسم موضوع للقدر المشترك بين اى
بين جميع الاجناس اعني كونه ما سوى الله تع فان القول بتعدد الوضع
بحسب كل جنس كلفظ العين قول بلا دليل وكذا جعل الوضع عاما والموضوع
له خاصا فانه بمواضع عديدة واذا كان موضوعا لمعنى واحد مشترك بين
جميع الاجناس يجوز اطلاقه على كل واحد منها اطلاق الكلي على جزئياته كاطلاق
الانسان على كل من زيد وعمرو وبكر وعلى كلها **قوله** لا انه اسم للكل عطف على قوله
للقدر المشترك اى فيه اشارة الى انه ليس اسما للمجموع والا لما صح جمعه في
قوله رب العالمين والقول بالاشتراك بين الكل وكل واحد خلاف الاصل لا
يصار اليه بلا ضرورة داعية اليه قال الشارح في شرح الكشاف هو اسم لكل جنس
وليس اسما للمجموع بحيث لا يكون له افراد بل اجزاء فيمتنع جمعه انتهى فان
قيل عبارة المص صريحة في ان العالم اسم للمجموع حيث قال بجميع اجزائه
دون جزئياته نفي تفسير كلام المص بما ذكر فرادة قلنا لا نم ذلك فان
قوله العالم بجميع اجزائه حادث قضية كلية معناه وكل جنس يصدق
عليه مفهوم اسم العالم بجميع اجزائه حادث ففيه اشارة الى ان كل جنس

من الاجناس

من الاجناس ففيه اشارة حادث مع حدوث الاجزاء التي تتركب منها في الخارج
ومعنى تركبه منها في تركب جميع جزئياته منها كما يقال جنس البيت مركب
من الجدران والسقف فهو ابلغ في الرد على الفلاسفة هذا وللفضلاء في
توجيه عبارة المتن وجوه تركناه مخافة الاطناب وما ذكرته اقرب
الى الفهم والصواب **قوله** والمشهور ان الصورة النوعية اه المقصود من
هذا دفع ما يتجه من انه كان على الش ان يقول وصورها لكن بالنوع والجنس
فان الفلاسفة قالوا ان الصورة الجسمية طبيعتها للعناصر قديمة
بفردها بمعنى ان الصورة الجسمية طبيعة نوعية فلكية او عنصرية نارية
او هوائية قديمة بحسب توارد افرادها الشخصية فيجوز خلو العناصر
عن افرادها الشخصية لا عن طبيعتها النوعية وان الصور النوعية
طبيعة جنسية متحققة في العناصر انواعها المقتضية للاثار المختلفة
قديمة بحسب توارد تلك الانواع عليها فيجوز خلوها عن انواعها بطريق
الكون والفساد بان يخلع الهواء صورته ويلبس الصورة النارية وبا
لعكس حتى جوزوا ان يكون نوع النار حادثا بسبب الحركات الفلكية من
نوع الهواء ولا يجوز خلوها عن طبيعتها الجنسية وحاصل الدفع انه
المشهور وان كان الصورة قديمة بالجنس لكنه يشكل ببقاء صور
الاسطقسات اى العناصر الاربعة فانها باعتبار تركب الجسم منها تسمى
اسطقسات وباعتبار تحليله اليها عناصر في امزجة المواليد الثلاثة اعني
المعادن والنبات والحيوانات القديمة بالنوع فانهم صرحوا بان صور
العناصر باقية على حالها في امزجة المواليد ولذا يحصل كل واحد منها
بعد الافتراق بكثرتها وهي قديمة بالنوع عندهم بحسب توارد افرادها

الى الخارج

الشخصية من العدم الى الوجود كالحركة فيلزم قدم الصورة النوعية المختصة
بكل عنصر بالنوع بحسب توارد افرادها والا لم يكن المواليد قديمة بالنوع
فلا معنى لكون الصورة النوعية قديمة بالجنس وتجويز حدوث نوع النار
نعم انه يجوز الانقلاب بحسب الكون والفساد في الافراد الشخصية من كل
نوع فكان الشارح ترك ذكر الجنس وقال ان الصورة مطلقا قديمة با
لنوع ميلا الى هذا التحقيق المفهوم من الاشكال او اراد بالنوع النوع
الاضافي اعني المندرج تحت جنس اخر فيصدق على الصور النوعية
ويكون موافقا للمشهور **قوله** قيده بالاضافة اه قيد القيام باضافته
الى العين او الممكن احتراز عن قيام الواجب بذاته فان معناه استغناؤه
عن المحل لا ان يكون تحيزه بنفسه اذ لا تحيز للواجب **قوله** ثم لا يخفى اه
يعني ان تعريف قيام العين بالذات يصدق على المركب من عين وعرض
قائم بذلك العين كالسرير المركب من الخشب والهيئة العارضة لها
بسبب التاليف فانه يصدق انه متحيز بنفسه غير تابع تحيزه
تحيز شيء اخر مع عدم صدق المعرف اعني مقام عليه اذ المشهور
انه ليس بعين فكيف يصدق عليه القيام بالذات المختص به وبما حررنا
لك اندفع ما قيل في دفع هذا النقض من ان الوحدة النوعية معتبرة
في تقسيم العالم الى العين والعرض والصورة المفروضة انما هي
من اجتماع القسمين لان هذا الجواب انما يتم ان لو قرر عبارة المحشي
بانه يتحقق في الصورة المفروضة معنى القيام بالذات فيكون عينا
مع انه ليس بعين فيكون المقصود ابطال انحصار التقسيم وليس كذلك بل
مقصوده انه يصدق عليه تعريف قيام العين بالذات ولا يصدق

المعرف لانه مختص بالعين وهو ليس بعين وح لا فائدة في اعتبار الوحدة
النوعية في المقسم كما لا يخفى وانما قال والمشهور لان بعضهم ذهبوا
الى انه عين فانه عبارة عن الاجزاء المخصوصة التي اعتبرها العقل على
وضع هيئة مخصوصة من غير ان يكون الهيئة معلومة فانها امر اعتباري
غير موجود فكيف يكون جزأ للموجود واجيب عن الاشكال المذكور
بان معنى التحيز بنفسه ان لا يكون في عروض التحيز له واسطة والتحيز
لذلك المجموع انما عرض بواسطة جزئه الذي هو العين ولا ينقض تعريف
قيام العرض اذ لا يصدق على ذلك المركب انه متحيز بواسطة موضوع
بل بواسطة جزئه **قوله** ليس امرا اخر اه اعلم انه قد اشتهر فيما بينهم
ان معنى وجود العرض في الموضوع ان يكون وجوده هو وجوده في
الموضوع وفسره السيد السند في شرح المواقف بعدم تمايزهما
في الاشارة الحسية والشارح فسره بانه يكون وجود العرض في نفسه هو
وجوده في موضوعه وقيامه به يعني انه ليس وجوده امرا اخر غير وجوده
فيه وقيامه به على ما يدل عليه بخلاف وجود الجسم في الحيز فان وجوده
في نفسه امر ووجوده في الحيز امر اخر ولذا علل امتناع الانتقال ورد
السيد السند بانه ليس بشيء اذ يقال وجد السواد في نفسه فقام بالجسم
وتخلل الفاء يصحح المغايرة بالذات وايضا امكان ثبوت الشيء في
نفسه مغاير لامكان ثبوته لغيره لانه كثيرا ما يتحقق الاول دون الثاني
فان البياض يمكن ثبوته في نفسه مع انه لا يمكن ثبوته للسواد
واذا كان الامكانان متغايرين فكيف يتحد الممكنات اعني الثبوتين
ويمكن الجواب بان عبارة الشارح محمولة على التسامح كالمشهور

المعرف

والمق اتحادهما فى الاشارة الحسية تأمل **قوله** بمعنى البعد المفروض اه
يعنى ليس المراد بالطول والعرض والعمق ما هو المتعارف اعنى الابعاد
الثلثة المتقاطعة على زوايا قائمة بل المعنى الاعم وهو البعد المفروض
اولا وثانيا وثالثا لان تأليف الجسم من ثلثة اجزاء انما يوجب حصول
الابعاد بهذا المعنى بان يتألف اثنان ويقع الثالث على ملتقاهما فيحصل
مثلث جوهرى من ثلثة خطوط جوهرية فالامتداد المفروض اولا طول
وثانيا عرض وثالثا عمق **قوله** ورد بان التقاطع اه يعنى اشتراط التقاطع
لا يوجب اشتراط الثمانية لحصوله باربعة بان يتألف اثنان فى الطول
ويقوم الجزء الثالث بجنب احدهما فيحصل العرض ويقوم الجزء الرابع
على الجزء الذى قام بجنب الثالث فيحصل العمق بان يتألف مثلا اجزاء
اب فحصل الطول وقام بجنب ب ج فحصل العرض وقام على ب د فحصل
العمق فههنا ثلثة ابعاد واحدها من اب والثانى من ب ج والثالث
من ب د متقاطعة على نقطة ب وهى الجزء المشترك بينها وبما ذكرنا
ظهر لك اختلال عبارة المحشى فان قوله يقوم عليه صفة لقوله ثالث
ولا شك ان قيام الرابع على الثالث لا يحصل به التقاطع وان حصل
به الزوايا القائمة على هذه الصورة فالاوجه وفوقه رابع اى فوق احدهما
رابع كذا فى المواقف اللهم الا ان يقال انه صفة لاحدهما بحذف الموصول
اى الجزء الذى يقوم عليه رابع او يقال ان احدهما لعدم تعينه فى
حكم النكرة فيجوز وقوع الجملة الخبرية صفة له على نحو ما قال الجلبى
فى حاشية المطول ان جملة كبيرا يا يديه فى قولنا فلان كثير ايا ديه
صفة لفلان اما بتقدير الموصول او بان علم الجنس فى حكم النكرة

ثم

ثم ان تقاطع الابعاد على القوائم فى الخطوط الجوهرية حاصل اذا فرضت
مبنية وذلك كاف ههنا فلا يرد ما قيل انه اذا كان احد الجوهر ملتقى
لم يكن ضلع الزاوية خطا ومن الواجب ان يكون كذلك كذا افاده بعض
الافاضل **قوله** وان كان لفظيا راجعا اه المق من هذا بيان فائدة قوله
راجعا الى الاصطلاح وعدم مخالفة ما فى المواقف ودفع ما قيل من ان
حاصل ما ذكره الش بقوله بل هو نزاع فى ان المعنى الذى وضع لفظ الجسم
اه ان لفظ الجسم يطلق على كذا وكذا ولا شك انه نزاع لفظى يعنى انه ليس
نزاعا لفظيا بمعنى كونه راجعا الى الاصطلاح بان يكون لفظ الجسم فى
اصطلاح موضوعا للمركب من جزئين وفى اصطلاح آخر للمركب من
ثلثة وفى اصطلاح للمركب من ثمانية اذ لا مشاحة فى الاصطلاح
وان كان نزاعا لفظيا بمعنى انه نزاع فى لفظ الجسم بانه هل يتحقق
بمطلق التركيب من ثلثة او ثمانية فالش نفى النزاع اللفظى بمعنى
انه الراجع الى الاصطلاح وصاحب المواقف اثبته بمعنى انه نزاع
فى اطلاق الجسم بحسب العرف واللغة فلا منافاة بين كلاميهما **قوله**
اى مطابقا للواقع اه معنى الانقسام الفرضى هو فرض شىء غير شىء بحسب
التعقل كليا والانقسام الوهمى فرض شىء غير شىء بحسب الوهم جزئيا
وفائدة ايراد الفرض ان الوهم ربما لا يقدر على استحضار ما يقسمه لصغره
او لانه لا يقدر على احاطة ما لا يتناهى والفرض العقلى لا يقف بالكليات
المشتملة على الصغير والكبير والمتناهى وغير المتناهى كذا فى شرح
الاشارات للمحقق الطوسى وبعضهم لم يفرق بينهما لكن عبارات
لا فى عبارة الشرح فى الفرق ووجه امتناع الانقسام الوهمى انه

لصغره لا يدركه الحس ولا يقدر على استحضاره واما وجه امتناع الانقسام
العقلي فهو انه امر غير منقسم في نفس الامر فتصوره بوجه الانقسام
لا يكون تصورا مطابقا لما في نفس الامر كما اذا تصور الانسان بوجه
الجمادية فانه وان كان ممكنا اذ للعقل ان يتصور المستحيلات والممتنعات
لكن غير مطابق لنفس الامر وهذا معنى قوله اي مطابق للواقع والا فللعقل
فرض كل شيء يعني ان المراد بعدم انقسام فرضا القسمة الفرضية
المطابقة لما في نفس الامر لا مطلق تصور العقل منه شيئا غير شيء لانه
غير ممتنع في شيء من الاشياء اذ للعقل فرض كل شيء او تصور عدم
نفسه وبما قررنا اندفع ما قال بعض الفضلاء انه لا خفاء في ان هذه
الكلية في حيز المنع اذ لا يمكن فرض اشتراك الجزئي الحقيقي في كثيرين
اذ الفرض فيه ممتنع كالمفروض كما بين في موضعه لان الفرض الممتنع
في الجزئي بمعنى التجويز العقلي لا بمعنى التقدير المعتبر في تعريف المتصلة
اعني ملاحظة العقل وتصوره انه غير ممتنع في شيء من الاشياء
على ما حققوه ولو حمل الفرض في عبارة الشارح على معنى التجويز العقلي
لم يكن حاجة الى تقييده بالمطابقة فان تجويز انقسام ممتنع كتجويز
اشتراك الجزئي وان لم يكن تصورهما ممتنعين ولعل المحشي تركه لان
الاول اسبق الى الفهم **قوله** وان امكن دفعه اه اي امكن منع الحصر العين
في الجسم والجوهر بالمجردات ونحوها بان المقصود بالتقسيم والحصر المعين
الذي اي ثبت وجوده والمجردات ونحوها لم يثبت عندنا فهي خارجة
عن المقسم **قوله** لا يقال احتمال جزء يعني لا نم ان المقصود حصر ما ثبت
وجوده اذ لو كان كذلك لبقي احتمال ان يكون جزء من اجزاء العالم اعني

المجردات

المجردات لا يدل الدليل على حدوثه وهذا ينافي غرض المصنف اذ مقصوده بيان
حدوث العالم بجميع اجزائه الشاملة للموجودة والمحتملة الوجود
وانما قلنا انه بقي احتمال جزء لا يدل الدليل على حدوثه لان الدليل المذكور
على ما سيجيء انما يدل على حدوث ما له كون في الحيز والمجردات لا احياز لها
فلا يدل على حدوثها وما قاله المحشي من ان هذا الاعتراض على هذا التقرير
مع الجواب بعينه الاعتراض الاول مع الجواب الذين ذكرهما الشارح فيما
سيأتي بقوله وههنا ابحاث الاول فليس بشيء الا ان الاعتراض
الذي ذكره الشارح منع الصغرى الدليل اعني العالم اما اعراض او اجسام
او جواهر بانا لا نم الحصر المذكور لجواز كونه مجردا فالجواب اثبات المقدمة
الممنوعة بان المقصود حصر ما ثبت وجوده فالمجردات خارجة عن
المقسم والاعتراض الذي ذكره المحشي بقوله لا يقال اه اعتراض على
هذا الجواب بانا لا نم المقصود حصر ما ثبت وجوده لانه ينافي غرض المصنف
فهذا الاعتراض والجواب متأخر عنه بمرتبة كما يشهد به الفطرة لكنه
السليمة قال الجلبي صرح في تقريره بهذا الاعتراض لا يقال نعم ان وجود
الجواهر المجردة غير ثابت لكن وجود اجزاء لا يتجزى جزء ثابت بالدليل
القطعية فيحتمل ان يكون بعض منها قديما مستمرا لا يدل على حدوثه
ولا خفاء انه ينافي غرض المصنف انتهى وفيه بحث لان احتمال
وجود جزء كذلك ممتنع لان خلاصة الدليل على ما سيجيء ان كل ما له كون في
الحيز فهو محل الحركة والسكون وكل ما هو كذلك فهو حادث ولا شك
ان وجود الجزء بدون الكون في الحيز محال فيكون حادثا البتة فلا معنى لعدم
دلالة الدليل على حدوثه **قوله** واما وجود جوهر مركب اه اعتراض

على قول الشارح ولم يقل وهو الجوهر احترازا عن ورود المنع اه بان شمل
هذا المنع واردة على قوله واما مركب من جزئين وهو الجسم بان يقال حصر
المقصود المركب في الجسم ممنوع لجواز ان يكون المركب حاصلا من جوهرين
مجردين فلا يكون جسما فلم لم يلتفت الى هذا المنع ولم يقل كالجسم
لانا نقول اه هذا جواب عن الاعتراض الاول يعني ليس غرض المص
من قوله والعالم بجميع اجزائه الاجزاء مطلقا بل الاجزاء المعلومة الوجود
اذ المقصود من اثبات الصانع وصفاته وهو انما يعلم من اجزائه المعلومة
الوجود فعدم حدوث المحتمل اعني المجردات لا ينافي غرض المصنف
قوله واحتمال المركب اه جواب عن الاعتراض الثاني وحاصله ان التركيب
من المجردات وان كان محتملا الا انه لم يذهب اليه احد فلذا لم يلتفت
اليه المص واورده بعبارة تفيد حصر المركب في الجسم بخلاف المجردات
فان كثيرا من الناس قائلون بها فالتفت اليه واورده بعبارة التمثيل قوله
اي مستقيم لان اللازم اه يعني ان تفسير الخط بالمستقيم ليس
للاصطلاح بل هو بيان الواقع اذ اللازم من وضع الكرة الحقيقية على
السطح الحقيقي المستوي على تقدير تماسها بجزئين او اكثر وجود
الخط المستقيم ضرورة ان ما به المماسة من الكرة يكون منطبقا على
السطح فيكون مستقيما لاستقامته وان كان وجود مطلق الخط
بالفعل سواء كان مستقيما او غير مستقيم منافيا للكرة الحقيقية
عندهم لان وجود الخط بالفعل فرع التناهي في الوضع وهو كون المقدار
بحيث يشار الى طرفه اشارة حسية لانه طرف ونهاية عارضة
و الكرة الحقيقية غير متناهية في الوضع لعدم وجود نهاية

٩٢

في الاشارة الحسية وان كان متناهيا في المقدار بمعنى انه يمكن ان يعرض
بعدد محدود فما قيل ان وجود الخط المستدير لا ينافي الكرة الحقيقية ليس
بشيء وانما قال بالفعل لان الخط المستدير بالقوة موجود فيها عندهم
بمعنى انه لو قسم حصل الخطوط المستديرة وانما قال عندهم لان بعض
المتكلمين ذهبوا الى ان السطوح عندهم مركب من الخطوط الجوهرية
فيكون الخط المستدير موجودا فيها بالفعل عندهم كذا ابعض هذا تحقيق
عبارة المحشي ولا يخفى انه لا فائدة ح في تقييد الخط بالفعل في قول
الش والا لكان فيها خط بالفعل فان وجود الخط المستقيم مطلقا
ينافي الكرة الحقيقية اللهم الا ان يكون بيانا للواقع وانه انما يتم لو كان
قيد الاستواء في قوله على سطح حقيقي مرادا محمولا على غفلة الش
على ما قاله بعض الافاضل والظاهر من عبارته ان المراد به ما يكون مسطحا
حقيقيا لا حسيا مطلقا سواء كان مستويا او غير مستو فحاصل الا
ستدلال انه لو وضع الكرة الحقيقية على السطح الحقيقي لم يكن المماسة
الا بجزء غير منقسم لانه لو كانت بجزئين لكان في الكرة خط بالفعل
اما مستقيما ان وضع على السطح المستوي او غير مستقيم ان وضع
على غير المستوي فلم يكن الكرة حقيقية لان وجود الخط بالفعل ينافي
الكرة الحقيقية عندهم على زعمهم فتدبر واحفظ قوله فيرد عليه ان العقل
جازم اه يعني ان جميع مراتب الاعداد من الواحد الى غير النهاية اكثر
من المراتب التي يعد اي تنقص العشرة من تلك المراتب وهي ما يعد العشرة
فلفظ يعد بصيغة المضارع المجهول من العد بمعنى الاسقاط وخلاصته
ان جميع مراتب الاعداد اكثر مما يعد العشرة منها لشمولها …

الآحاد ايضا مع ان كلا منهما غير متناهية وقيل في توجيهه ان جميع
مراتب الاعداد اي كل واحدة منها اكثر من مرتبة بعد العشرة من تلك
المرتبة مثلا مرتبة الآحاد اكثر من مرتبة العشرات التي بعد العشرة
من الآحاد ومرتبة العشرات اكثر من مرتبة المئات التي بعد العشرة من
العشرات ولا يخفى انه تكلف بعيد عن الفهم مع ان العبارة اللائقة لهذا
المعنى ان جميع مراتب الاعداد اكثر من عشراتها وفي بعض النسخ مما
بعد بلفظ الظرف المقابل للقبل فالمعنى ان جميع مراتب الاعداد اكثر
من المرتبة التي بعد العشرة اعني احد عشر الى ما لا يتناهى وكذا تعلقات
علمه تع اكثر من تعلقات قدرته فان علمه تع يتعلق بالواجب والممكن
والممتنع بخلاف القدرة فانه مختص بالممكن مع كون كل منهما غير متناهية
عندكم ولفظ التعلقات يجوز ان يكون على معناه او لمعنى المتعلقات
واجيب عن هذا الاعتراض بان المراد القلة والكثرة في الامور الموجودة
لا يتصور بدون التناهي ومراتب الاعداد امور وهمية والمعلومات والمقدورات
الموجودة متناهية وفيه بحث لان الاجزاء الممكنة فهي لا يقف الى حد
كما لا تقف الاعداد والمعلومات والمقدورات فيه **قوله** حاصل هذ
الوجه ان كل ممكن اه يعني ان كل واحد من الافتراقات الغير المتناهية
التي يقبلها الجسم ممكن وكل ممكن مقدور الله تع فله ان يوجد جميعها
فكل مفترق واحد حادث من ايجاد تلك الافتراقات جزء لا يتجزى اذ لو
امكن افتراقه بوجه ما مرة اخرى لزم قدرته تع عليه ضرورة كونه ممكنا
فيكون موجودا داخلا تحت الافتراقات المفروضة الوجود فلم يكن ما فرضنا
متفرقا واحدا غير قابل للافتراق مرة اخرى بل متفرقين هف وان لم يكن

افتراقه

افتراقه مرة اخرى بوجه من الوجوه ثبت المدعى وهو وجود جزء غير منقسم
قوله وعلى هذا التقرير لا يرد اعتراض الشارح وهو ما يجيء بقوله والافتراق
ممكن لا الى نهاية فلا يستلزم الجزء لانه اذا كان الافتراق ممكنا الى غير
النهاية يكون جميع تلك الافتراقات مقدور الله تع فله ان يوجد كلها فثبت
الجزء قال بعض الفضلاء ليس معنى قولهم ان الافتراق ممكن الى غير النهاية
انه يمكن خروج الانقسامات الغير المتناهية من القوة الى الفعل بان
يكون في الوجود امور غير متناهية بالفعل فان ذلك باطل ببرهان التطبيق
بل المراد انه من شانه وقوته ان يقبل الانقسام دائما ولا ينتهي الى حد
لا يمكن فيه فرض شيء غير شيء فلا يوجد جميع الانقسامات الغير المتناهية
فلا يكون كل مفترق واحد جزء لا يتجزى ولا يلزم من امكانه افتراقه مرة اخرى
خلاف المفروض انتهى والاولى ان يعلل بطلان خروج الانقسامات
الغير المتناهية بالفعل بامتناع اشتمال الجسم المتناهي القدر على الامور
الغير المتناهية في الخارج لا ببرهان التطبيق لان الفلاسفة
اشترطوا في جريانه الاجتماع والترتيب حتى جوزوا وجود الحركات الغير
المتناهية على التعاقب والنفوس المفارقة من الابدان لعدم الترتيب
فاذا كل واحد من الانقسامات الغير المتناهية المتحققة في الجسم بالقوة
ممكنا يكون جميعها ممكنة مقدورة له تع فيجوز خروجها من القوة الى الفعل
مجتمعة او متعاقبة على رايهم وح يكون كل مفترق واحد جزء لا يتجزى ويتم
الدليل عليهم الزاما **قوله** ان قلت النقطة اه حاصله انهم صرحوا بان
النقطة نهاية عارضة للخط اولا وبالذات فلا يوجد بدونه ولا خط
بالفعل في الكرة اذ الاعراض الاولية بالشيء لا يوجد بدونه ولا خط

بالفعل في الكرة على ما مر فلا نقطة فيكون ما به التماس جزء لا يتجزى **قوله**
تلك القضية مهملة اه يعني ان قولهم النقطة نهاية الخط قضية مهملة
في قوة الجزئية لا كلية فان نهاية احد سطحي المخروط المستدير اعني السطح في
جانب الرأس في كل امتداد به نقطة بالاخط وكذا مركز الكرة والدائرة نقطة
بالاخط فيجوز ان يكون نهاية سطح الكرة نقطة بالاخط ايضا وما قيل انه
لا نقطة في الكرة كما لا يخفى خط فالمراد انه لا نقطة فيها بالفعل ويجوز
ان يحصل فيها بعد التماس كما يحصل فيها بعد حركتها على نفسها من غير
ان يخرج من مكانها نقطتان غير متحركتين هما قطب الكرة والمخروط شكل
يحيط به سطحان احدهما قاعدة والآخر مبتداء منه ويضيق على التدريج الى ان
ينتهي بنقطة هي رأسها فان كانا مستديرين يسمى صنوبريا او مستديرا
والا فمضلعا **قوله** لانه في الآخرة اه يعني ان اثبات الهيولى والصورة يؤدي
الى نفي حشر الاجساد لان حشرها كان بجميع الاجزاء الاصلية المتفرقة
او باعادتها بعد العدم انما يكون في دار الآخرة فينا فيه استمرار الاولى وعدم
زوالها وهذا اولى مما قيل في بيانه ان هلاك البدن لا يكون بتفرق اجزائه
وهو لامتناع وجود كل من الهيولى والصورة الجسمية والنوعية بدون
الاخرى فلا يكون الحشر بجميعها بل انتفاء الصورة والاعراض الشخصية
ومن البين ان المعدوم لا يعاد لان هذا البيان انما يتم على تقدير تمامية
امتناع اعادة المعدوم ودونه خرط القتاد **قوله** ادلة دوامها اه يعني
ان الظاهر المتبادر ان قوله المبني عليها صفة لكثير من اصول الهندسة فيكون
المعنى فيه نجاة عن كثير من اصول الهندسة التي يبنى عليها دوام حركة
السموات لكن ادلة دوامها المتداولة في الكتب المتعارفة غير مبنى

عليها

عليها ويمكن ان يتكلف بان قوله وكثير من الاصول الهندسية عطف على قدم
العالم وقوله المبني عليها صفة بعد صفة لقوله اثباته الهيولى يعني مثل اثبات
الهيولى والصورة الذي يؤدي الى القدم ويبنى عليها دوام الحركة فان دوام دوام
حركتها مبني على ان يكون قابلة للحركة المستديرة وذلك مبني على ان لا يكون المسافة
مركبة من اجزاء لا يتجزى بل متصلا واحدا في نفسها على ما بين في محله **قوله**
قيل لا ما نخرجها بكلمة ما يعني ان كلمة ما في التعريف عبارة عن الممكن وكل
ممكن محدث والصفات قديمة فتكون خارجة عن المقسم فلا حاجة الى اخراجها
بقوله ويحدث في الاجسام لكن يرد عليه انه يلزم ان تكون الصفات واجبة
اذ لا واسطة بين الممكن والواجب ولكن التزموا ذلك وقالوا انها قديمة
واجبة لكن لا لذاتها ولا لغيرها والمحال تعدد الواجب لذاته ولا يخفى انه ستر بل ليس عينها ح
محض **قوله** واما لانها عرض اه يعني قيل ان قوله ويحدث ليس من تمام التعريف
بل هو حكم من احكام العرض غير شامل لجميع افراده لان الصفات داخلة
في تعريف العرض ضرورة انها ممكنة لاحتياجها الى ذات الواجب غير قائمة
بذاتها اما لان معنى القيام بالذات هو التحيز بنفسه ومعنى عدمه عدم التحيز
فاما ان لا يكون متحيزا كالصفات او متحيزا بالطبيعة كالاعراض فعدم
القيام بالذات اعم من القيام بالغير واما لان عدم القيام بالذات وان كان
مساويا للقيام بالغير الا انه مفسر بالاختصاص عند المحققين كما ذكره
السيد السند في شرح المواقف فلا يصح اخراجها عنه ولا نم ان كل ممكن
حادث بل ما يكون صدوره بطريق الاختيار والصفات صادرة منه تع بطريق
الايجاب وهذا مما ذهب اليه بعض المتأخرين ودخولها في العرض لا يوجب
جواز اطلاق العرض عليها لايهامه خلاف المقصود اذ اطلاقه شايع في الحادث

فلا يرد ان اطلاق العرض على صفاته تع مما لم يرد به اذن الشرع فكيف يندرج
فيها قال الفاضل الحلي في توجيهه واما لان الصفات اعراض محدثة في ذاته
تع كما ذهب اليه الكرامية فلا يجوز اخراجها انتهى وفيه ان هذا التعريف تعريف
الاصحابه فلا معنى لحمله على مذهب الكرامية ذكر في شرح التجريد ان قال بعض
الافاضل المذكور في شرح التجريد ان الاعراض المحسوسة لا يحتاج الى اكثر
من جوهر بمعنى انه يمكن وجودها في جوهر واحد اذ وجودها غير مشروط
بالمربع والتركيب عندنا خلافا للفلاسفة وما ذكره الشارح هيهنا من ان
ما عدا الاكوان من الاعراض لا يوجد في غير الاجسام بمعنى انه لم تجر عادته
تع بخلقه في غيرها وان كان ممكنا فلا منافات بينهما فان كلام شرح
التجريد في الامكان وكلام الشارح في الواقع **قوله** ولك ان تستدل اه
يعني لك ان تستدل على حدوث الاعراض بان الاعراض لا تبقى زمانين والا
لكان البقاء معنى قائما به فيلزم قيام العرض بالعرض وهو باطل لكنه تركه
الشارح هيهنا لانه مسلك خاص للشيخ الاشعري غير تام عند غيره وبين
حدوثها بوجه مقبول مع انه قد اشار اليه في بيان حدوث الحركة والسكون
بقوله واما حدوثهما فلانهما من الاعراض وهي غير باقية **قوله** اذ القصد
الى ايجاد الموجود محال يعني ان اثر المختار يجب ان يكون حادثا اذ لو كان
قديما لكان القصد الى ايجاده حال وجوده والقصد الى ايجاد الموجود
محال بالضرورة لانه تحصيل الحاصل فلا بد ان يكون القصد مقارنا لعدم
الاثر فيكون اثر المختار حادثا قطعا **قوله** والاعتراض اه حاصله ان اثر
المختار انما يلزم ان يكون حادثا اذ كان تقدم القصد على الوجود بحسب الزمان
ليكون مقارنا لعدم الاثر وهو ممنوع لم لا يجوز ان يكون تقدم القصد

الحاصل على الوجود بحسب الذات كما ان تقدم الايجاد عليه كذلك فيجوز مقا
رنة القصد الموجود بحسب الزمان اذ لا منافات للتقدم الذاتي والمقارنة
الزمانية كما يجوز مقارنة الايجاد له وح لا يلزم حدوثه لعدم سبق القصد
عليه بالزمان ولا القصد الى ايجاد الموجود لعدم كونه موجودا بوجود قبل
هذا الايجاد كما لا يلزم شيء من ذلك من تقدم الايجاد عليه وانما قيد القصد
بالكامل اعني ما يكون مستلزما للمقصود وهو قصد الواجب تع احترازا عن
القصد الناقص اعني قصد العبد فانه متقدم على الايجاد والوجود بالز
ضرورة انه يحتاج في حصول المقصود الى امور كثيرة لا يكون معه بحسب الزمان فلا يلزم حدوث
اثره واذا لم يكن كافيا فيتقدم عليه زمانا ايضا فيكون اثره حادثا **قوله**
اي مستمر الوجود ولا يطرأ عليه العدم وانما فسر القديم به لان القدم بمعنى
عدم المسبوقية بالعدم ليس مقصودا بالاثبات لانه مفروض بل بيان
ان القدم ينافي العدم فالحاصل انه ما يطرأ عليه العدم لا يكون قديما لانه
لو كان قديما اما ان يكون واجبا لذاته وح يمتنع عدمه او مستندا الى الواجب
لذاته بطريق هذا الايجاب والمستند الى الموجب القديم لا يطرأ عليه العدم
والا لزم تخلف المعلول عن العلة التامة **قوله** ان قلت يجوز ان يستند
اه يعني ان طريان العدم على القديم انما يستلزم تخلف المعلول عن العلة
التامة لو كان ذلك القديم مستندا الى الواجب بلا واسطة او بواسطة
شرط قديم لكن لم لا يجوز ان يكون استناده ما هيته بتوسط شروط
حادثة على سبيل التعاقب بان يكون وجود كل منها شرطا لوجود ذلك
المستند ومعه الوجود الاخر غير متناهية في جانب الماضي ومتناهية
في جانب المستقبل فح يكون المستند قديما لعدم مسبوقيته بالعدم

عليه ضرورة تحقق في الازمنة الماضية الغير المتناهية لتحقق العلة التامة

له اعني الموجب القديم مع واحد من تلك الشروط ولا يكون مستمر الجواز ان

يطرء عليه العدم بان ينبغي شرط اخر لا يكون شرطا لوجوده الذي ينتهي اليه جميع

شروط يتعاقب شرط اخر لا يكون شرطا لوجوده فلا يلزم تخلف المعلول عن

علته التامة بل عن الناقصة وهو جائز فقوله فلا يلزم قدمه يعني لا يلزم

استمراره وتمثيل ذلك مثلا بان يكون سكون زيد صادرا عن الموجب القديم

بتوسط الحركات الجزئية الحادثة المتعاقبة المفروضة من مبداء معين

الى غير النهاية في جانب الماضي بان يكون كل واحد من الحركات الجزئية شرطا

لحصول سكون لا زيد في الزمان الماضي فيكون سكون زيد غير مسبوق

بالعدم لتحققه في جميع الازمنة الماضية الغير المتناهية ضرورة تحقق

علته اعني الموجب القديم مع واحد من تلك الحركات المتعاقبة الغير المتناهية

ولا يكون مستمر الطريان العدم عليه بواسطة انتفاء شرطا عن الحركة

الجزئية التي ينتهي اليه جميع الحركات التي هي شرط وجوده يتعاقب حركة

اخرى ليست من شروط وجوده والفاضل الجلي حرر هذا الاعتراض بما حاصل

انه يجوز ان يكون ذلك الحادث الزماني مستندا الى القديم بتوسط

استعدادات وشروط غير متناهية فلا يكون المستند الى الموجب القديم

قديما غير مسبوق بالعدم ولا يخفى ان منع القديم بهذا المعنى لا يفيد

شيئا اذ العدم بهذا المعنى مفروض والكلام في انه ينافي العدم ولذا فسره

المحشي بالمستمر بل فيه تسليم مدعى المعلل اذ مقصوده اثبات الحدوث

الزماني وقد عرفتم به **قوله** قلت يبطله اه يعني ان لا يتناهى الامور المتحققة

الوجود سواء كانت متعاقبة او مجتمعة يبطله برهان التطبيق

علي ملبجي

على ملبجي انشاء الله تع فلا بد ان يكون تلك الشروط منتهية الى شرط يكون

استناده الى الموجب بلا واسطة فيكون قديما مستمرا وح يكون كل ما هو

مستند اليه بتوسط ايضا قديما مستمرا غير ممكن الزوال ضرورة امتناع

تخلف المعلول عن علته التامة فثبت ان كل ما هو مستند الى الموجب القديم

مستمر **قوله** نعم يرد ان يقال اه يعني يجوز ان يكون القديم مستندا الى المو

جب القديم بتوسط امر عدمي ثابت في الازل كعدم حادث مثلا وح يكون ذلك

المستند غير مسبوق بالعدم ويجوز ان يطرء عليه العدم بزوال الشرط اعني

ذلك الحادث فيما لا يزال بسبب تحقق جميع ما يتوقف عليه وجوده فيكون

انتفائه بسبب انتفاء شرطه لا لانتفاء علته حتى يلزم عدم الموجب

القديم اجاب عنه بعض الفضلاء بان ذلك الامر العدمي لا يخ اما ان يستند

الى الموجب القديم بالذات بلا واسطة او بواسطة شرايط القديمة لا

الى نهاية او الى الممتنع بالذات وايا ما كان يمتنع زوال عدم الحادث اما على

الاول والثالث فظ واما على الثاني فلان زواله لا يتصور الا بزوال تلك

الوسايط الغير المتناهية وزوالها يستلزم وجود امور غير متناهية

وهو باطل ببرهان التطبيق انتهى كلامه وفيه بحث لانا لا نم ان الامر العدمي

يحتاج الى علة فان الاعدام غير محتاجة الى سبب اذ علة فان الاعدام

غير الاحتياج على ما ذهب اليه المتكلمون الحدوث وهو غير متحقق في حال

العدم نعم لو كان علة الاحتياج الامكان كما هو مذهب الحكماء تم الجواب

المذكور لكن بحث المحشي على مذهب المتكلمين المستدلين بالدليل المذ

كور ولو سلم فيجوز ان يكون تلك الشروط العدمية اعداما للاضافة

الاعتبارية فبزوالها لا يلزم وجود الامور الغير المتناهية **قوله** ولو قيل

اه خبر يعني لو قيل بدله قوله مسبوقا بكون آخر في ذلك الحيز اه في كان
مسبوقا بكون في حيز آخر فحركة والا فسكون لم يرد سؤال ان الحدوث بآن
خارج عن الحركة والسكون الآتي لقوله فان قيل اه لانه ح يكون داخلا في
السكون لان معنى قوله والا وان لم يكن مسبوقا بكون آخر في حيز آخر فيجوز ان
لا يكون مسبوقا بكون آخر كما في آن الحدوث او لا يكون في حيز آخر بل في ذلك الحيز
هذا لكن يرد عليه انه يلزم ح عدم اعتبار المكث في السكون وهو خلاف العرف
واللغة فلذا اخرجه الش عنهما قوله يرد عليه اه يعني يرد على ظاهر هذين
التعريفين على ما ذهب اليه البعض من ان الحركة والسكون عبارة عن مجموع
الكونين ان ما حدث في مكان واستقر آنين فيه وانتقل منه في الآن الثالث
الى مكان آخر لزم ان يكون كون ذلك الحادث في الآن الثاني جزءا من الحركة
والسكون فان هذا الكون مع الكون الاول يكون سكونا ومع الكون الثالث يكون
حركة فلا امتياز الحركة عن السكون بالذات بمعنى انه يكون الثاني كون في آن
سكونه اعني الآن الثاني ش رعا في الحركة وذلك مما لا يقول به احد وبما
حررنا لك اندفع ما قيل ان المقصود من قول الش وهذا معنى قولهم الحركة
كونان اه ان الكلام ليس على ظاهره بل محمول على المسامحة والمراد ما ذكره
فلا يرد ما اورده المحشي بقوله ويرد عليه اه لان مقصود المحشي بيان سبب
حمل هذين التعريفين على خلاف الظ بانه يرد على ظاهرهما الاعتراض والحق
ما ذكره الش فلذا حملها عليه لانه يرد على تقدير حملهما على ذلك واندفع
ايضا ما قيل ان اشتراك الشيئين في جزء لا يستلزم عدم تمايزهما بالذات
عن الآخر وان اراد بالامتياز الذاتي الامتياز بنفس الذات لا بالجزء
فذلك غير واجب في الحركة والسكون ولا تصريح به منهم اذ ليس المراد

بعدم

بعدم تمايزهما بالذات ان ليس بينهما تمايز بحسب الحقيقة بل انهما لا
يتمايزان بحسب الوجود الخارجي بان يكون تحقق كل منهما في الخارج
ممتازا عن الآخر فانه يلزم ح ان يكون الشيء في الآن الثاني متصفا بالحركة
والسكون معا وذلك مما لا يقول به احد قوله والحق ان الحركة اه هذا
هذا بعينه ما ذكره الش بقوله فانه كان مسبوقا بكون الخ قوله وهذا ظاهر
اي كون هذين التعريفين صحيحا ظاهر عند تجدد الاكوان بحسب الآنات
على ما هو مذهب الشيخ الاشعري من عدم بقاء الاعراض فح يتحقق الكون
الاول والثاني واما على القول ببقاء الاكوان ففيه اشكال ايضا اذ لا معنى
ح للكون الاول والثاني لعدم تعدده ولانه يلزم انه اذا حدث في مكان
واستقر فيه آنين ان لا يكون كونه في الآن الثاني حركة لعدم كونه في مكان ثان
ولا سكونا لعدم كونه كونا ثانيا وانه اذا انتقل الى مكان واستقر فيه آنين
يلزم ان يكون كونه في الآن الثالث حركة لكونه كونا اول في المكان الثاني ولا
يخفى عليك ان ما يرد على هذا التعريف على تقدير بقاء الاكوان يرد على
قولهم المذكور ايضا وعلى تقدير عدم بقائها ان لا يكون الحركة والسكون
موجودين لعدم اجتماع الكونين في الوجود اللهم الا ان يقال يكفي
في وجود الكل وجود اجزائه ولو على سبيل التعاقب قوله اه قلت جوازه
اه يعني ان ما ثبت قيل ان القدم ينافي طريان العدم وجواز الزوال
لا يستلزم وقوع الزوال الجواز ان لا يخرج من القوة الى الفعل فيجوز ان
يوجد سكون قديم مستمر الى الابد مع كونه جائز الزوال في نفسه فلا يلزم
حدوثه قوله قلت جوازه اه يعني ان جواز الزوال وان لم يستلزم طريان
العدم لكنه يستلزم لسبق العدم عليه لان القدم ينافي طريان القدم

بل

جزء على تقدير ان الحركة والسكون عبارة عن الكونين

مطلقا وان كان غير المستند اليه بطريق الايجاب بواسطة وبلا واسطة
فلان امكان عدمه يستلزم امكان عدم الواجب ح او امكان تخلف المعلول
عن علته التامة لجواز زوال السكون يكون منافيا لعدمه فيكون مسبوقا بالعدم
فيكون حادثا وبهذا باستلزام جواز الزوال سبق العدم ثبت المدعى عن
اثبات حدوث السكون وان لم يستلزم طريان العدم ولا يخفى عليك ان هذا
انما يتم فيما يكون منافاة العدم للقدم ذاتيا كما في الواجب لذاته فيمتنع
زواله امتناعا ذاتيا فلا يمكن زواله اصلا اما اذا كان المنافاة بالغير
كما في القديم المستند الى الموجب القديم فلا اذ يجوز ان يكون ممتنعا
بالغير وممكنا بالذات باثبات ان كل ما هو قديم واجب لذاته على ما ذهب
اليه بعض المتأخرين لتم لكنه لم يثبت **قوله** والا لاستدلال عليه اه تقريره
ان وجود المجرد ممتنع اذ لو وجد لشارك الباري تع في التجرد لكن التالي
بط فالمقدم مثله اما الملازمة فظاهرة واما بطلان التالي فلانه
لو شاركه لامتاز عنه بقيد اخر فيلزم التركيب في ذاته مع المستلزم
للامكان وهو مح وتقرير الجواب انا لا نم ان المشاركة تستلزم التركيب
لانه مشاركة في العارض السلبي اذ معنى التجرد عدم التحيز والشركة
في العوارض خصوصا السلبية لا تستلزم التركيب فانه يجوز ان يكون
حقيقة بسيطة ممتازة عما عداه بالذات مع شركته في العوارض وعلى
تقدير تسليم انه شركة في ذاتي فلا نم ان ما به الامتياز ايضا ذاتي
حتى يلزم التركيب لم لا يجوز ان يكون بتعين عدمي خارج عن حقيقته
على ما ذهب اليه المتكلمون من ان تعين الواجب امر عدمي كما بين
في محله **قوله** ومنها ما يقال اه تقريره ان المجرد ان لا دليل على وجودها

اما الصغرى فبابطال التالي
الدال على وجوده مع

وكل ما لا دليل على وجوده يجب نفيه فالمجردات يجب نفيها اما الكبرى فلانه
لو لم يجب نفيه لجاز ان يكون بحضرتنا جبال شاهقة لا نراها وانه سفسطة
وتقرير الجواب انا لا نم الكبرى فان الدليل ملزوم والمدلول لازم وانتفاء
الملزوم لا يستلزم انتفاء اللازم لجواز كونه اعم فيجوز ان يكون الشيء
متحققا مع عدم الدليل عليه كالصانع مع عدم العالم **قوله** على ان عدم
الدليل اه حاصله ان اريد بقوله لا دليل على وجود المجردات انه لا دليل في نفس
الامر ممنوع لان عدم العلم لا تستلزم عدمه في نفس الامر وان اريد انه لا
دليل عندنا فمسلم لكنه لا يفيد وجوب نفيه لجواز ان يكون موجودا في
نفس الامر فلا يكون المجرد مما لا دليل عليه يجب نفيه **قوله** وعدم حضور
الجبال اه جواب سؤال كانه قيل لو لم يستلزم انتفاء الدليل المدلول
لما علم عدم حضور الجبال الشاهقة فاجاب بانه معلوم بالبداهة
لا بانتفاء دليل الحضور والا لكان العلم به استدلاليا **قوله** حدوث سائر
الاعراض يعني ان قوله حدوث الاعراض على حذف المضاف والمراد حدوث
سائر الاعراض يعني باقي الاعراض وهو مما لا يكون حدوثه معلوما
بالمشاهدة ولا بالدليل اذ لو كان على ظاهره ويكون المعنى حدوث جميع
الاعراض يلزم المصادرة لان حدوث بعض الاعراض دليل حدوث
الاعيان وحدوثها دليل حدوث جميع الاعراض فيكون حدوث بعض
الاعراض دليل نفسه ضرورة دخوله في الجميع **قوله** فحدوث اه اي اذا
كان المراد حدوث باقي الاعراض يكون حدوث بعض الاعراض كالحركة والسكون
مثلا دليلا وحدوث بعض الاعراض اخر مما لا يعلم بالمشاهدة والدليل
كالاعراض القائمة بالافلاك مثلا مدلولا فلا مصادرة عندي انه

لا حاجة الى تقدير المضاف لان اللازم ان يكون حدوث بعض الأعراض المعلوم
بوجه المشاهدة اذ الدليل دليلا على حدوثه المعلوم بوجه كونه قائما بالحا
دث مثلا حدوث الحركة والسكون المعلوم بالمشاهدة او الدليل يكون دليلا
على حدوث الأعيان وحدوثها دليلا على حدوث جميع الأعراض من حيث
كونها قائمة بالحادث فاللازم ان يكون حدوث الحركة والسكون المعلوم
بالمشاهدة او الدليل دليلا على حدوثهما المعلوم من حيث كونهما قائمين
بالحادث **قوله** يرد عليه ان المطلق اه حاصله ان حدوث كل من الجزئيات
انما يستلزم حدوث المطلق اذا كانت متناهية في جانب الماضي فيلزم
من تحقق البداية لها تحقق البداية للمطلق ضرورة انه لا وجود للمطلق
في الخارج الا في ضمن الجزئيات اما اذا كانت الجزئيات غير متناهية
في جانب الماضي فلا لان المطلق كما يوجد في ضمن كل جزئي له بداية
فيأخذ من تلك الحيثية اي من حيثية تحققه في ضمنه حكم ذلك الجزئي
اعني البداية كذلك يوجد في ضمن جميع تلك الجزئيات التي لا بداية
لها فيجب ان يؤخذ بهذا الاعتبار حكمها ايضا اعني عدم البداية
وح لا يلزم حدوثه لبقائه في الازمنة الماضية في تلك الجزئيات الغير
المتناهية كما لا يخفى **قوله** ولا استحالة في اتصافه اه جواب سؤال
كانه قيل انه يلزم في اتصاف الواحد بالمتقابلين اعني البداية واللا
بداية وهو جائز بحسب اختلاف بط وحاصل الدفع ان اتصاف
المطلق بالمتقابلات جائز بحسب اختلاف الحيثية والاعتبارات
فان الحيوان متصف بالضحك واللاضحك باعتبار الحيثيات المختلفة
من كونه ناطقا ولا ناطقا **قوله** وايضا لو صح اه نقض اجمالي وحاصله

انه لو استلزم بداية كل واحد من الجزئيات بداية المطلق لاستلزم نهاية ولا
لزم ان يوصف نعيم الجنان بالتناهي ضرورة ان كل جزئي منها متناه فيلزم
ان يكون مطلق نعيم الجنان متناهيا مع انكم لا تقولون به وبما حررنا ظهر ان
ما قيل ان قياس نعيم الجنان على الحركات قياس مع الفارق لان الموجود با
لفعل في كل مرتبة منها متناه ومعنى عدم تناهيها انه لا ينتهي الى حد
لا يوجد بعده مثلها بخلاف الحركات فان الموجود منها بالفعل ولو
متعاقبة غير متناهية ليس بشيء لانه هذا الفرق لا يفيد في دفع
النقض المذكور كما لا يخفى **قوله** والاصوب ان يجاب اه ان يجاب عن
السؤال الثالث بان الجزئيات من الحركة متناهية بناء على برهان التطبيق
فانه جار في الامور الموجودات مطلقا سواء كانت متعاقبة او
مجتمعة مرتبة كما يجيء واذا كان جميع الجزئيات متناهية ذا بداية يكون
المطلق كذلك فيلزم حدوثه مطلقا **قوله** خصه بالذكر يعني خص الجسم
بالذكر لان كلام المعترض فيه والمق دفع كلامه لا بيان ماهية ولا
فماهية الحيز ما يشغله الجسم او الجوهر بخلاف المكان فانه ما يشغله
الجسم فقط **قوله** ان قلت الصفة اه منع للملازمة وحاصله انا لا م
انه لو كان جائز الوجود لكان من جملة العالم وانما يلزم لو كان مغايرا
للواجب لكن لم لا يجوز ان يكون ذلك الجائز الذي يستند اليه الحوادث
صفة للواجب تع او مجموع ذات الواجب وصفته فان كلا منهما جائز
الوجود ضرورة احتياج الصفة الى الذات وامكان الجزء يستلزم
امكان الكل وليس من جملة العالم لعدم كونهما سوى الله تع اما
الصفة فظ واما المجموع فلانه ليس الا الذات والصفة وكل

منها ليس غير الذات فلا يكون ايضاً غيرها ولانه لا مغايرة بين الكل
والجزء **قوله** قلت هذا ثبوت الجائز الذي لا يكون مغايراً للواجب لا يضرنا
لان فيه تسليم المدعى اعني اثبات وجود الواجب تع وهو لازم سواء ينتهي
سلسلة المحدثات اليه او الى صفة او الى مجموعها ضرورة ان تحقق الصفة
وكذا المجموع بدون الذات مح **قوله** وكلامنا في الجائز المباين اه اي المق
بالنفي في قولنا اذ لو كان جائز الوجود لجاز المباين والمغاير للواجب
ولا شك في صحة الملازمة ح فقوله هذا لا يضرنا دفع مادة النقض
وقوله وكلامنا الخ تحرير واثبات للملازمة الممنوعة فهو من تتمة الجواب
فمن قال انه جواب ثان لم يأت بشيء لعدم استقلاله في الجواب
واجاب بعض الفضلاء بانا لا نم كونهما مما يجوز وجوده لانهم لم يقولوا
بامكان الصفات لما ان كل ممكن محدث عندهم انتهى اقول هذا الجواب
لا يدفع مادة الشبهة لانها اذا لم تكن ممكنة فلا يخلو ان تكون
واجبة لذاتها وهو مح او واجبة لا لذاتها ولا لغيرها على ما يجيء من
ان الصفات ليست عين الذات ولا غيرها وح يرد انا لا نم انه اذا
لم يكن العالم محدث واجب الوجود لذاته لكان ممكن الوجود حتى
يكون من جملة العالم لم لا يجوز ان يكون الوجود لا لذاته ولا لغيره
فلا بد من الالتجاء الى ما ذكره المحشي على ان هذا في الحقيقة قول
بامكان الصفات كما لا يخفى وبما ذكرنا ظهر ايضاً ركاكة ما قيل في
دفع الاعتراض المذكور من ان المراد بقوله اذ لو كان جائز الوجود
انه لو كان الذات الجائز الوجود يصدق عليه انه ما سوى الله تع مما
يعلم به الصانع بخلاف صفاته تع لانه ح يرد المنع المذكور بانا لا نم

انه

انه لو لم يكن الذات الواجب الوجود لكان الذات الجائز الوجود حتى يكون
من جملة العالم لم لا يجوز ان تكون صفاته تع على انه يوهم ان المق نفي كون
الذات الجائز الوجود محدثاً للعالم دون الصفات الجائزة الوجود وليس
كذلك **قوله** لكن يرد عليه اه يعني ان اريد بالعالم في قوله لكان من جملة العالم
ما ثبت وجوده منعنا الصغرى القائلة بانه لو كان جائز الوجود لكان
من جملة العالم مستنداً بانه يجوز ان لا يكون منه وان اريد به مطلق العالم
منعنا الكبرى المدلول عليها بالفاء في قوله فلم يصلح محدثاً للعالم اي اذا كان
من جملة لم يصلح محدثاً له اذ المفروض محدثيته لما ثبت محدثيته لا لجميعه كما
صرح به الشارح بقوله والمحدث لا بد له من محدث فيجوز ان يكون من جملة
مطلق العالم محدثاً لما ثبت حدوثه ولا يكون منه فلا يلزم علية الشيء لنفسه
واشار المحشي الى المنع الاول بقوله يجوز ان لا يكون مما ثبت حدوثه
والى الثاني بقوله فيصلح كونه محدثاً لذلك والقصر على انه منع للشرطية الا
ولى او الثانية تقصير فلا تكن من القاصرين والجواب بان هذا الدليل
مبني على نفي المجردات ليس مقام لعدم تمامية نفي المجردات بكلامهم وكذا
الجواب بان هذا المنع لا يضر لانه اذا كان جائز الوجود يجب انتهاؤه الى
الواجب لامكانه فثبت الواجب لان مقصود المحشي ان هذا الاستدلال بطريق
الحدوث غير تام اذ لا يلزم من كونه جائز الوجود كونه مما ثبت حدوثه
حتى لا يصلح لذلك وما ذكره المجيب استدلال بطريق الامكان ولا كلام في
سلامته وعدم ورود المنع عليه واجاب بعض الفضلاء بانه يكون ذلك
الجائز مما ثبت وجوده وحدوثه لازم اما وجوده فلان عليه الموجود
ولا يكون معلوماً بالاتفاق واما حدوثه فلان كل ممكن حادث انتهى

ولا يخفى ان هذا انما يتم اذا ثبت ان كل ممكن حادث اشرعى ودونه خرط
القتاد قوله المحدث اه يعنى ان الجواب عن المنع المذكور باختيار الشق الثانى
وحمل المحدث فى قوله والمحدث للعالم هو الله تعالى على المحدث بالذات ليصير حاصل
الاستدلال المحدث بالذات اى ما يكون مخرجا من العدم الى الوجود بذاته ولا يحتاج
الى غيره اصلا للعالم هو الذات الواجب الوجود اذ لو كان جائز الوجود
لكان من جملة مطلق العالم فلا يصح محدثا بالذات لشئ منه لاحتياجه الى
العلة مما لا يساعده كلام الشارح لان قوله ضرورة امتناع ترجح اه صريح
فى ان المراد انه لابد من استنادها الى محدث مستغنى عن الغير فكلا
لانه مبنى على بطلان التسلسل ولانه لو كان المراد ما ذكره يكفى ان يقال لو كان
جائز الوجود لم يصلح محدثا للعالم ولا حاجة الى قوله لكان من جملة
العالم ولانه ح يكون الاستدلال عائدا الى طريقة الامكان فلا يصح قوله
وهذا قريب بتحرير كلام المحشى على ما سمعت من الاستاد بين ويرد ان حمل
المحدث على المحدث بالمعنى المذكور يجعل الحكم عليه بقوله هو الله تعالى بديهيا
اذ يصير المعنى ان الموجود المستغنى عن الغير واجب الوجود فلا
من المسائل المطلوبة بالذات ولا يحتاج الى الاستدلال قال الفاضل
الچلبى يعنى حمل المحدث فى قوله والعالم محدث على المحدث بالذات يصير محصول
الاستدلال انه لو لم يكن صانع العالم واجب الوجود لكان جائز الوجود
محتاجا الى الغير فيكون من جملة العالم الذى ثبت حدوثه الذاتى
فلم يصلح محدثا لذلك العالم ويندفع الاعتراض المذكور لان الجائز المباين
للواجب يجب ان يكون من العالم الحادث بالذات سواء كان حادثا زمانيا او حادثا ذاتيا لما لا يساعده كلام الشارح وان جاز نظرا الى ظاهر عبارة

المص

المص صرح هناك بان المراد من المحدث المخرج من العدم الى الوجود بمعنى انه
كان معدوما فوجد فلا يتم الدليل انتهى كلامه وفيه ان المتكلمين لم يقولوا
بالحدوث الذاتى على ما صرح به الشارح فى بحث التكوين بقوله ان هذا معنى
القديم والحادث بالذات على ما يقول به الفلاسفة واما عند المتكلمين
فالحادث بالوجود بداية اى يكون مسبوقا بالعدم والقديم بخلافه فالتو
جيه المذكور ليس بصحيح لانه لا يساعده كلام الشارح قوله والشئ
لا يدل على نفسه يعنى لو كان جائز الوجود لكان من جملة العالم ولو
كان من جملته يصلح دليلا على وجود المبدا لان العالم اسم لما يصلح
كل جزء منه دليلا على وجود مبدا له لكنه لا يصلح دليلا على وجود
المبدا اذ الشئ لا يدل على نفسه فلا يكون مبدا ومدلولا للعالم
اذ لا يكون ح اى حين عدم دلالته على نفسه من العالم واذا لم يكن
من العالم لم يكن مبدا على ما يقتضيه الملازمة التى فى قولنا لو كان
جائز الوجود لكان من جملة العالم فيلزم ح كونه مبدا وان يكون من
العالم وان لا يكون منه وانه تناقض ويحتمل ان معنى قوله اذ لا يكون ح
من العالم انه لا يكون حين كونه مبدا ومدلولا من العالم الذى هو دلالة
مستند دليل واذا لم يكن من العالم لا يكون مبدا وقد كان حين كونه مبدا
من العالم فيلزم حين كونه مبدا ان لا يكون مبدا وان يكون من العالم
وان لا يكون منه وانه تناقض فلا يكون مبدا ومدلولا للعالم وعندى
ان الاول اظهر واقرب الى الفهم وقد وقع فى بعض النسخ بدل كلمة
اذ فى قوله اذ لا يكون او المنفصلة والمعنى انه اذا لم يدل على نفسه يلزم ان
مبدا له وان لا يكون من العالم وعلى كلا التقديرين يلزم التناقض لغرض

كونه مبداء ومن العالم ولا يخفى انه تصحيف اذ لا معنى للترديد لتحقق لزوم
كلا الامرين ولا فائدة في ايراد كلمة ح في الكلام الثاني وتركه في الاول
قوله الاول طريقة الحدوث اه حاصل الاول ان مبدأ العالم لو كان
جائزا لكان من جملة العالم الذي هو محدث فلا يصلح مبدأ له والا
لكان الشيء علة لنفسه لكونه محدثا وحاصل الثاني ان مبدأ الممكنات
لو كان جائزا لكان من جملة الممكنات فلم يصلح مبداء لها ووجه القرب
ظ اذ لا فرق بينهما الا بحسب الحدوث والامكان لكن الثاني اقوى
على ما بين في موضعه قوله ابطال الخ اه يعني معنى ابطال التسلسل
اقامة دليل ينتج بطلانه سواء اقيم على بطلانه اولا واذا كان معنى
الابطال ما ذكره فالتمسك في اثبات الواجب باحد ادلة ابطال
التسلسل افتقار الى اقامة ذلك الدليل المنتج لبطلانه فيكون افتقارا
الى ابطاله اذ لا معنى له الا اقامة دليل ينتج البطلان وهو متحقق فيكون
محصل قول الش وقد يتوهم ان هذا دليل اه انه قد يتوهم ان هذا
دليل على اثبات الواجب من غير افتقار الى اقامة دليل ينتج بطلان
التسلسل وليس كذلك بل هذا الدليل من جملة ادلة بطلان التسلسل
فلا افتقار في اثبات الواجب الى اقامته افتقار الى اقامة دليل
ينتج بطلان التسلسل فلا يكون دليلا من غير افتقار الى ابطال
التس فلا يرد عليه ما قيل ان الافتقار غير الاستلزام وما ذكره
الش بقوله بل اشارة الى احد ادلة بطلان التسلسل انما يفيد ان
الدليل مستلزم ومنتج لبطلان التسلسل لا الاحتياج في اثبات
الواجب بهذا الدليل الى ابطاله والمدعى هذا لان هذا الدليل اذا كان

اشارة الى احد ادلة اقامتها ينتج بطلان التس يكون الافتقار اليه
افتقارا الى ابطاله قوله وفي قوله ابطال التس اه يعني في اختيار
لفظ الابطال التسلسل في قوله بل هو اشارة الى احد ادلة ابطال
التسلسل دون ان يقول بطلانه اشارة الى ان معنى الابطال اقامة
دليل ينتج البطلان مطلقا اذ لو كان معناه اقامة الدليل على بطلان
التس لا يصح العبارة المذكورة اذ يصير المعنى بل هذا الدليل اشارة
الى احد ادلة اقيمت على بطلان التس ولا يخفى فساده لان هذا
الدليل لم يقم على بطلان بل على اثبات الواجب نعم انه واحد من ادلة
اقامتها ينتج بطلانه لا يقال انما يلزم الفساد المذكور لو كان عبارة
الش بل هو من احد ادلة ابطال التسلسل ولا خفاء في ان كون هذا
الدليل مقاما على اثبات الواجب لا ينافي كونه اشارة الى دليل اقيمت
على بطلان التس انما ينافيه كونه نفس ذلك الدليل على ما عرف
لانا نقول ليس مراد الش من ايراد لفظ الاشارة انه ليس من ادلة
بطلان التس وانه اشارة اليه اذ لا يكون هذا الدليل ح مستلزما
لبطلان التس فضلا عن الافتقار اذ كونه دليل اشارة داعيا الى
دليل لا يستلزم كونه مستلزما لنتيجة ذلك الدليل بل مقصوده انه
واحد من ادلة ابطال التس الا انه اورد لفظ الاشارة لانه ليس
صريحا في ابطال التس اذ لم يقم عليه بل على اثبات الوجب فيكون اشارة
اليه ولا يخفى انه ح يلزم الفساد على تقدير حمل الابطال على اقامة الدليل
على البطلان هذا والحق ان معنى الابطال اقامة الدليل على البطلان
كما يشهد به الفطرة السليمة وقول الش بل هو اشارة الى احد

اذ له ابطال مجمول على المسامحة ولذا غير في النسخ الى البطلان
فالايراد المذكور في غاية القوة هذا غاية تنقيح الكلام قوله يتم بمجرد
خروج العلة يعني اذا ثبت ان الممكنات لا يجوز ان يكون علتها بنفسها
ولا بعضها بل يجب ان يكون خارجا عنها ثبت الواجب لان الموجود الخارج
عن الممكنات ليس الا الواجب اذ لا موجود سوى الواجب والممكن
قوله واما انقطاعها اه واما انقطاع تلك السلسلة وعدم كونها
غير متناهية فيحصل بضم مقدمات اخر الى الدليل المذكور وهو ان
يقال ان ذلك الامر الخارج عن السلسلة يكون علة لبعض الممكنات
ضرورة كونه علة السلسلة وذلك البعض المستند الى الواجب
طرف ونهاية السلسلة اذ لو كان في اثنائها فلا يخلو اما ان
يكون الممكن الذي فوقه علة للواجب او علة لذلك البعض وعلى الاول
يلزم ان يكون الواجب معلولا ودخول ما فرض خارجا عن السلسلة
وعلى الثاني يلزم توارد العلتين المستقلتين على معلول واحد والكل
بط فتعين ان يكون ذلك البعض نهاية سلسلة الممكنات فتنقطع
السلسلة عنده وبما ذكرنا ظهر ان في تقرير المحشي نقصانا
كما لا يخفى قوله فظهر اه اي فظهر بما ذكرنا ان ابطال التسلسل مفتقر
الى اثبات الواجب ضرورة كون دليله مقدمة من مقدمات دليله فيكون
امر الافتقار بالعكس لا كما زعمه من ان دليل اثبات الواجب مفتقر
الى ابطال التسلسل قوله انه يمكن اه انما ترك الشارح ذكره اما لان
التسلسل لازم للدور وبطلان اللازم يستلزم بطلان الملزوم واما
لانهما يذكران فيذكر احدهما مشعر بذكر الآخر قوله وهما باطلان

لانه

لانه يستلزم كون الشيء علة لنفسه ولعلته فانه اذا كان المجموع
علة للمجموع يكون علة لكل واحد من الجزئين الذين هما علة المجموع فيكون
علة لنفسه ولعلته وكذلك اذا كان واحد منها علة للمجموع لانه يكون علة
لنفسه وللامر الآخر الذي هو علة او ان علة المجموع علة لكل واحد من
اجزائه وفي هذا المقام ابحاث كثيرة لا يليق المقام ايرادها قوله
فينقطع التوقف اه لعدم توقف ذلك الخارج على واحد منهما قوله
البرهان الثاني اه اذ حاصله ان سلسلة المعلولات لا بد لها
من علة خارجة فينتهي التسلسل عندها واما بطلان عدم تناهي المعلولات
فلا يدل عليه وهي لا يكون اه يعني ان العلل لا تكون الا مجتمعة لان الكلام
في العلل الموجودة وهي يجب اجتماعها مع المعلول فيكون الدليل
المذكور مختصا بالامور المجتمعة ايضا قوله وهذا البرهان اه اي
برهان التطبيق نعم ابطال التسلسل من جانب العلل والمعلولات المجتمعة
في الوجود اما مرتبة طبعا كما في سلسلة العلل والمعلولات او
وضعا كما في الابعاد او غير مرتبة كالنفوس او المتعاقبة كالحركة
الفلكية واليه ذهب المتكلمون والحكماء اشترطوا الاجتماع والترتيب
فلا يجري عندهم فيما ليس فيه الترتيب والاجتماع قوله ويبطل
عدم تناهي النفوس اه اي ببرهان التطبيق يبطل عدم تناهي
النفوس الناطقة المفارقة الذي ذهب اليه ارسطو ومن تبعه
حيث قال ان النفس الناطقة قديمة بالنوع وافرادها المتعاقبة
ازلا وابدا حادثة بحدوث الابدان التي هي شروط فيضانها من المبدأ
القديم والمفارقة عن الابدان غير متناهية فقدم متناهي الابدان

التي فاضت عليها لاشتراطها الى اقتضاء الادوار الفلكية التي لاتناهي ولا
استحالة في عدم تناهيها اما الابدان فلانها متعاقبة على حسب
تعاقب الحركات واما النفوس فانها وان كانت باقية بعد المفارقة
من الابدان فيلزم اجتماع الامور الغير المتناهية في الوجود ولكن
ليس بينها ترتب طبعي ولا وضعي وانما قيد بالمفارقة عن الابدان
لان المتعلقة بالابدان متناهية عنده ايضا لتناهي الابدان اه
ضرورة تناهي النفوس الابعاد **قوله** لانها مترتبة اه دليل لقوله
وبه يبطل يعني ببرهان التطبيق يبطل عدم تناهي النفوس المفارقة
على تقدير اشتراط الترتيب في جريانه ايضا كما ذهب اليه الحكماء
لانها وان لم تكن مرتبة بحسب الذات لكنها مرتبة بحسب اضافتها
الى الازمنة حدثت فيها لترتيب تلك الازمنة فنقول لو كانت النفوس
الناطقة غير متناهية فلنفرض جملة مبتدئة مما حدثت في اليوم
سلسلة الى غير النهاية وجملة مبتداءة مما حدث في الامس كذلك
ثم نطبق على حسب تطبيق الازمنة فان وقع بازاء كل جزء من التامة
جزء من الناقصة لزم تساوي الناقصة كالزائد والا فيلزم تناهيهما
قوله وما ذكره بعض الافاضل اه ايضا يعني ما ذكره الافاضل عدم
جريانه في النفوس المفارقة بان هذا انما يتم اذا كانت النفوس
الحادثة في الازمنة المتعاقبة متساوية في العدد فيجب تطبيق
الازمنة المرتبة يحصل التطبيق بينها لكنها ليست كذلك اذ قد
يحدث جملة من النفوس في زمان وجملة اخرى اقل من الاولى او اكثر
في زمان آخر بحسب تفاوت الابدان الحادثة في العدد وقد تحدث

اه اذ النفوس



اه اذ النفوس في ازمنة مترتبة لتحقق احاد الابدان فيها فح لا يحصل الا
انطباق في افراد النفوس بانطباق اجزاء الزمان فجوابه ان هذا انما يدل على
امتناع التطبيق فرادا بفرد وهو غير لازم التطبيق بل يكفي فيه تطبيق
المتناهي بالمتناهي قلّ او كثر فيكفي في انطباق النفوس انطباق اجزاء
الزمان المترتبة وان كانت الاجزاء متفاوتة بحسب قلة الافراد وكثرتها
لان كل جملة من النفوس التي توجد في زمان واحد متناهية لان الابدان
التي هي شروط حدوثها عند القائل بعدم تناهيها متناهية لتناهي الا
بعاد التي يشغلها الابدان ففي انطباق اجزاء الزمان يحصل انطباق
المتناهي من النفوس بالمتناهي وهو كاف في جريان البرهان المذكور
كما لا يخفى وبما ذكرنا اندفع ما قيل ان هذا الاشتراط لا يتم على قول من
ذهب الى انها حادثة قبل حدوث البدن لقوله عم خلق الارواح قبل
الاجساد بالفي مائة عام لان القائل بحدوث النفس قبل البدن بعض
قوله وهم لا يقولون بعدم تناهيها وبرهان التطبيق قبل ذهب
الحكماء الى قدمها مع عدم تناهيها وبرهان التطبيق على الوجه الذي
قرره المحشي لا يبطل عدم تناهيها على هذا المذهب انتهى اقول القائل
بقدمها بالشخص الفلان ومن تبعه لا يقول بعدم تناهيها والقائل
بقدمها بالنوع مع عدم تناهيها بافرادها المتعاقبة بتعاقب الابدان
يتم عليه كما مر والقول بقدمها بالشخص مع عدم تناهيها لم ينقل من
احد من الحكماء في الكتب المشهورة اللهم الا ان يكون مذهبنا مرجوحا
لا يعبأ به **قوله** اي في الجملة سواء كانت مجتمعة المترتبة قالوا اذا
كان الاحاد موجودة في نفس الامر معا كان بينها ترتب فاذا جعل

او غير مترتبة او متعاقبة نبين عند المتكلمين
وانما عند الحكماء فالجري الا في الموجودات
المجتمعة المترتبة

الاول من احد الجملتين بازاء الاول من الاخرى كان الثاني بازاء الثاني وهكذا
التطبيق واذا لم تكن موجودة معا لم يتم لان الامور المتعاقبة معدومة
لا يوجد منها في كل زمان الا الاحاد ففي كل زمان نفرض التطابق لا يمكن
الا باعتبار فرض وجود الاحاد فلا تطابق فيها بحسب الامر فينقطع
بانقطاع الاعتبار وكذا الامور الموجودة المجتمعة الغير المترتبة اذ لو
يلزم من كون الاول بازاء الاول كون الثاني بازاء الثاني وهكذا الا اذا لوحظ
كل واحد من الاول واعتبر بازاء كل واحد من الاخرى لكن استحضار النفس
ما لا نهاية له مفصلا محال فينقطع بانقطاع الاعتبار واستوضح ذلك
بتوهم التطبيق بين الجملتين الممتدتين على الاستواء وبين اعداد
الحصى فانه في الاول اذا طبق اول احدهما باول الاخر كان كافيا في وقوع
اجزاء كل منهما بمقابلة اجزاء الاخرى بخلاف الحصى فانه لا بد في تطبيقه
من اعتبار التفصيل فاعترض عليه المتكلمين بانه لا يخلو اما ان
يتوقف التطبيق على ملاحظة الاحاد مفصلا وجعل كل جزء من احديهما
بازاء جزء آخر ويكفي ملاحظة احادهما ووقوع اجزاء احديهما بازاء
اجزاء الاخرى على سبيل الاجمال فان كان الاول يلزم ان لا يجري في الا
مور الغير المتناهية مفصلا سواء كانت مجتمعة اولا وايضا التطبيق
بهذا الوجه يعم الموجود والمعدوم فلا وجه لتخصيص الموجودة وان
كان الثاني فهو متحقق في الامور المتعاقبة ايضا بحكم العقل بعد
ملاحظة الجملتين مجملا حكما اجماليا بانه اما ان يقع بازاء كل جزء
من احديهما جزء من الاخرى او لا يقع فعلى الاول يلزم التساوي وعلى
الثاني التناهي قوله فيجري في الحركات الفلكية هذا على مذهب المتكلمين

لان النفس لا يقدر على
التنبيه
ملاحظة الامور

ظاهر

ظاهر فانها اكوانات متعددة وجود كل مسبوق بعدم الآخر واما على
تحقيق مذهب الحكماء فان الحركة القديمة عندهم اعني الحركة بمعنى التوسط
بين المبتدأ والمنتهى امر واحد عارض للافلاك مستمر من الازل الى الابد
لا تعدد فيه اصلا فلا يجري فيها وكذا الحركة بمعنى القطع فانه امر موهوم
عندهم لا وجود له اصلا قوله فانه ينقطع الوهم الخ يعني ان التطبيق
لا يجري في الامور الاعتبارية لان في جريانه لا بد من تحقق احاد السلسلة
في نفس الامر ليحصل العقل منها جملتين وتفرض وقوع
الانطباق فيلزم تناهي ما لا يتناهى في نفس الامر او تساوي ما كان
ناقصا فيه والامور الاعتبارية لا تحقق لها لا في الخارج وهو
ظاهر ولا في الذهن لان احاد السلسلة الغير المتناهية لا يتحقق
الا بملاحظتها مفصلا اذ بملاحظة الاجمالية لا يكون الا خارجا
صلة الا موجود واحد وهو العلم الاجمالي المتعلق بها والذهن لا
يقدر على الاحاد في حد ها على استحضار ما لا نهاية له مفصلا فينقطع
ملاحظة الاحاد في حد فينقطع التطبيق ولا يلزم تناهي ما لا يتناهى
في نفس الامر لعدم تحققها فيه قال الشارح في شرح المقاصد والحق
ان يحصل الجملتين من سلسلة واحدة ثم تقابل جزء من هذه بجزء
من تلك انما هو بحسب العقل دون الخارج فان كفى في اتمام الدليل حكم
العقل بانه لا بد من ان يقع بازاء جزء من هذه جزء من تلك فالدليل جار
في الامور الاعتبارية والموجودة لان للعقل ان يفرض ذلك في ملا
حظة الاحاد في حد فينقطع الكل على سبيل الاجمال وان لم يكف
ذلك بل اشترط ملاحظة اجزاء الجملتين وان لم يكف على التفصيل

لم يتم الدليل في الموجودات المرتبة المجتمعة اذ لا سبيل للعقل
الخ كذا انتهى كلامه من قبل ان تحصيل الجملتين والتطبيق وان
كان بحسب العقل لكن احاد السلسلتين لابد ان تكون موجودة
لتكون الجملتان موجودتين ويكون وقوع احاد كل منهما بازاء الاخرى
امرا ممكنا فيظهر منه فرض وقوعه الخلف تامل في هذا المقام فانه
من مزالق الاقدام **قوله** ولو سلم عدم الانقطاع اه اي ولو سلم
عدم انقطاع اعتبار العقل على سبيل التعاقب فلا نسلم لا يكون
ما دخل تحت الوجود الوجود الوهمي بالملاحظة على سبيل التعاقب
يكون متناهيا دائما فالتطبيق لا يستلزم تناهي ما لا يتناهى **قوله**
وهمه خطير نعم الجنس لان معنى لا يتناهى على ما مر عدم الانتهاء
في الوجود الى حد لا يوجد فوقه اخر مع ان الموجود منه يكون متناهيا
دائما **قوله** لكن يشكل بالنسبة الى علم الله تع اه حاصله ان
مراتب الاعداد الغير المتناهية ونسبة الانطباق بينهما معلومة
الله تع على سبيل التفصيل لشمول علم الممكن والممتنع فعلى تقدير
التطبيق يلزم تناهي ما ليس متناهيا في الوجود العلمي لهذا خلف
قوله فتامل نقل عنه وجه التامل ان علمه الشامل انما يشمل ما لا
يمتنع العلم به كما ان قدرته الشاملة انما تشمل ما لا يمتنع العلم به
وجوده وامكان تعلق العلم بالمراتب الغير المتناهية مفصلة
ممنوع انتهى فان قيل فيلزم الجهل على الله تع قلت الجهل عدم العلم
بما يصلح تعلق العلم به كما ان العجز عدم تعلق القدرة بما يصلح

تعلقها

تعلقها به وتوضيحه اه اي توضيح عدم ورود النقض على برهان التطبيق
بالاعداد والمقدورات والمعلومات المشار اليه بقوله وذلك اه ان
التناهي واللاتناهي فرع الوجود سواء كان في الخارج او في الذهن
فالشيء بدون الوجود لا يتصف بالتناهي وعدمه فالاعداد والمعلومات
والمقدورات مع قطع النظر عن الوجود لا يكون متناهيا وغير متناه
والمتصف منها بالوجود ليس الا قدرا متناهيا اما في الذهن فلانه
لا يقدر على استحضار ما لا يتناهى واما في الخارج فلان كل ما هو موجود
في الخارج متناه فعلى كل تقدير لا يجري التطبيق ههنا لعدم كونها
غير متناهية حتى يفرض الجملتان ويلزم تناهي ما لا يتناهى قال بعض
الفضلاء كون التناهي واللاتناهي فرع الوجود محل تامل بل الظاهر عدمه
وايضا الاعداد من الموجودات الخارجية عند جمهور الحكماء انتهى
اقول الجواب عن الاول ان التناهي واللاتناهي ههنا ليس بمعنى الايجاب
والسلب بل بمعنى العدم والملكة اللذين لا يتصف بشيء منهما الواجب
والنقطة والوحدة وموضع العدم والملكة يكون وجوديا في الجملة وعن
الثاني ان هذا الجواب انما هو على طريقة المتكلمين والاعداد عندهم
من الامور الاعتبارية واما عند الحكماء فعدم جريان برهان التطبيق
فيها لعدم الوجود بناء على ما قالوا من انه لا شيء من المراتب جزء لما فوقه
بل كل مرتبة مركبة من وحدات مبلغها تلك المرتبة صرح به السيد في
شرح المواقف على ان المحقق الدواني ذكر في الحواشي القديمة ان
الاعداد من الامور الاعتبارية عند المحققين من الحكماء وان جعلها
من اقسام الكم باعتبار فرض وجودها **قوله** وما يقال من انها غير

متناهية اه جواب سؤال كان قيل اذا لم يكن الاعداد والمعلومات والمقدورات
غير متناهية على شيء من التقديرين فما معنى عدم تناهيها وحاصل الدفع
ان اطلاق التناهي واللاتناهي عليها مجازيا باعتبار انها لو وجدت باسرها
كانت غير متناهية قال بعض الفضلاء عدم تناهي المعلومات ليس
بمعنى عدم الانتهاء الى حد كما في المقدورات بل عدم التناهي في صورة
العلم والمعلومات بالفعل والا يلزم الجهل قود انما يلزم الجهل لو كان المراد
انها لا تنتهي بحسب تعلق العلم الى حد وليس كذلك بل المراد انما يمكن ان
يتعلق العلم به فهو حاصل له تع بالفعل من غير ان يتوقف على امر وتلك المعلومات
لا تتصف بهذا الاعتبار بالتناهي واللاتناهي لكونها في الوجود بل
اتصافها بعدم التناهي انما هو باعتبار انها لا تنتهي في الوجود الى حد
معين وانها لو وجدت باسرها كانت غير متناهية ولا نسلم انه لا يستلزم
الجهل كما لا يخفى نعم يرد ان علمه تع كان متعلقا بمعلومات غير متناهية
امكن جريان التطبيق فيها باعتبار الوجود العلمي فيلزم تناهيها وقد مر
الجواب عنه بانه يجوز ان يكون تعلق العلم على سبيل الاجمال ويكون التعلق
الفعلي على سبيل التفصيل ممتنعة الوقوع فيكون متناهية بالنسبة
الى علمه تع وان كانت غير متناهية بالنسبة الى وجودها مفصلة واعلم
ان ما قال المعترض من ان عدم تناهي المعلومات ليس بمعنى عدم الانتهاء
الى حد على اطلاقه غير صحيح ضرورة انه عالم بالجزئيات المتجددة على وفق
تجددها على ما هو رأي الاصحاب ولا شك ان الجزئيات المتجددات
لا تنتهي الى حد اذ نعيم الجنان لا انقطاع لها فعدم التناهي في صورة
العلم والمعلومات بكلا المعنيين اي بالفعل وبمعنى عدم الانتهاء الى

حر

الى حد متحقق ولذا قال الشارح في شرح المقاصد ان علمه تع غير متناه
بمعنى انه لا ينتهي الى حد لا يتصور فوقه حد ويحيط بما لا يتناهى كمراتب
الاعداد ونعيم الجنان قوله فيه اشارة اه يعني في عناية الوحدة في
وجوب الوجود اشارة الى دفع استدراك يتوهم من ظاهر عبارة
المص وهو ان الله تع علم للجزئي الحقيقي فثبوت الوحدة ضرورة
اذ الجزئي الحقيقي لا يكون الا واحدا وح فلا معنى لذكرها وجعلها من
المسائل الفن فانها لا تكون الا نظرية وبما حررنا اندفع ما قال الفاضل
المحشي من ان توهم الاستدراك جار في الصفات الآتية له تع ايضا
من الحي العليم السميع القادر لا كما ان هذه الصفات كانت مشهورة
في ضمن هذا الاسم فلا حاجة الى ذكرها لان الصفات الآتية وان
كانت مشهورة في ضمن هذا الاسم لكنها ليست ضرورية الثبوت
له فلا بد من ذكرها وجعلها من مسائل الفن بخلاف ما نحن فيه قوله
وحاصل الدفع اه يعني ان الضرورة هو ثبوت الوحدة للجزئي الحقيقي
في ذاته الشخصية دون صفته والمراد ههنا الوحدة في صفته اعني
وجوب الوجود لا في ذاته هذا تقرير عبارة المحشي وانت خبير بان
دفع التوهم بالعناية المذكورة انما يتم اذا كان المراد بلفظ الله في
قول المحشي للعالم هو انه الجزئي الحقيقي اما اذا كان المراد به واجب
مطلقا على ما فسره الشارح فح يكون وصفه بالواحد بمنزلة وصف الواجب
به فالتوهم المذكور مندفع بتلك الارادة لا بارادة الوحدة في صفة الوجوب
اذ يقال ح ليس المراد بالله الجزئي حتى يكون ثبوت الوحدة له ضروريا بل
واجب الوجود مطلقا وثبوت وحدته محتاج الى الدليل فالوجه ان يقال

فيه اشارة الى ان التوحيد هو عدم اعتقاد الشركة في وجوب الوجود
على ما قال في شرح المقاصد من ان التوحيد هو عدم اعتقاد الشريك
في الالوهية وخواصها واراد بالالوهية وجوب الوجود وبخواصها
الامور المتفرعة عليه من كونه خالقا للاجسام ومدبرا للعالم مستحقا
للعبادة **قوله** وبهذا التوهم مع دفعه اه قيل هذا على تقدير ان يكون
ضمير هو للشأن والله مبتدأ وواحد خبره اه اذ ح يرد ان الله علم
للجزئي فثبوت الوحدة له ضروري فلا فائدة في هذا الحكم ويدفع بان المراد
وحدته في صفة الوجوب وما يتفرع عليه من استحقاق العبادة
وخلق العالم وتدبيره لا في ذاته ردا على الكفار الذين اعتقدوا
اشتراك معبوداتهم له تع في الامور المذكورة واما اذا كان ضمير
هو مبتدأ راجعا الى الذي سألتموني والله خبره واحد بدلا منه
او خبرا على ما في الكشاف عن ابن عباس قالت قريش يا محمد صف لنا
ربك الذي تدعونا اليه فنزلت يعني الذي سألتموني عن صفته
هو الواحد فلا يتأتى التوهم المذكور كما لا يخفى **قوله** فلا يرد ان يكون
يعني اذا كان المراد بالالهين الصانعين القادرين على الكمال لا يرد
منع الملازمة بان معنى الاله واجب الوجود على ما مر ولا يلزم من
امكان الواجبين امكان التمانع بينهما انما يلزم لو كانا صانعين قادرين
على الكمال لكن لم لا يجوز ان يكون احدهما صانعا قادرا كاملا والآخر
بخلافه بان يكون معطلا او موجبا او ناقصا وح لا يمكن التمانع
بينهما اما على تقدير كون احدهما معطلا او ناقصا فظ واما على تقدير
كونه موجبا فلانه يجوز ان يكون الآثار صادرة عن الآخر بتوسط الا

الاختيار

الاختيار فان قيل يجوز اسناد النقيضين النقيض في وقتين الى القادر
ولا يجوز الى الموجب لانه مقتضى الذات لا يكون الا احدهما قلت يجوز بتوسط
شروط حادثة ان يكون اختيار الواجب المختار شرطا لايجاده بلا اقتضاء
فكل اثر يختاره المختار يكون مقتضى لذات الموجب بالايجاب **قوله** فعوله
في تقرير المدعى فلا يمكن ان يصدق اي اذا كان المراد بالالهين في الدليل
الصانعين القادرين على الكمال فعوله لا يمكن ان يصدق اه محل تأمل
لانه يدل على ان المدعى نفي تعدد الواجب مطلقا والدليل المذكور انما يدل
على نفي تعدد الصانع القادر على الكمال الذي هو اخص من الواجب
مطلقا **قوله** الا انه يقال اي الا ان يخصص المدعى ايضا ويقال المراد
بقوله ولا يمكن ان يصدق اه الواجب على وجه الصنع والقدرة الكاملة
فح يكون الدليل مطابقا للمدعى **قوله** او يقال اه اي لا يخصص بل يترك
على حاله ويبين استلزام الدليل له بان التعطيل والايجاب ونقصان
القدرة نقصان يجب تنزيه الواجب عنها فلا يكون المتصف بشيء منها
واجبا فلو امكن واجبان لامكن صانعان قادران على الكمال فامكن
التمانع بينهما **قوله** لكن لا يرد على هذا اي على هذا البيان انه لو كان الايجاب
نقصا فلم قلتم ان صفاته تع قديمة صادرة عنه بطريق الايجاب
قيل موجبا ذاته تع قديمة صادرة عنه بطريق ليست فاعلة
لصفاته حتى يلزم ان يكون تعالى موجبا بالنسبة اليها او مختارا اذ
علة الافتقار عندهم هو الحدوث وصفاته ليست بحادثة فلا
يكون لها فاعل ولا يخفى انه ليس بشيء لانه اذا لم يكن مستندا الى ذاته
يلزم تعدد الواجب لذاته اذ كل موجود لا يخلو من ان يكون وجوده

منه ذاته او من غيره فاذا انتفى الثاني تعين الاول ويلزم الوجوب
ولذا قال في شرح المقاصد اسناد الصفات عنده من يثبتها ليس
الا بطريق الايجاب وقولهم علة الاحتياج هو الحدوث ينبغي ان
يختص بما عدا الصفات وسيجيء في مباحث الصفات كلام يليق بهذا
المقام قوله والفرق اه يعني ان بيان الفرق بين ايجاب الصفات وبين
ايجاب ما عداها بان الاول كمال والثاني نقص مشكل قيل الفرق واضح
لان صفات الواجب كمالات له والخلو عنها نقص بخلاف غيرها
ولا شك ان ايجاب الكامل الكمالات لا يكون نقصا بخلاف ايجاب
غير الكمالات اقول افاضة الوجود خير وكمال فيلزم ان يكون بطريق
الايجاب والقول بان كمال السلطنة يقتضي ان يكون الواجب
قبل كل شيء وبعده مما لا يعتد به في المقامات اليقينية على ان يكون
الخلو عن الصفات نقصا في ذاته تع مم لا بد له من دليل قوله ههنا بحثان
الاول اه اي في هذا الدليل بحثان الاول النقض الاجمالي بان يقال
دليلكم بجميع مقدماته بط لانه جار في هذه المادة مع تخلف
المدلول عنه اولا انه يستلزم المحال اعني عدم وجود الواجب المختار
بان يقال لو امكن الواجب المختار لامكن تعلق ارادته باعدامها
صدر عن ذاته بطريق الايجاب اعني صفاته تع لكونه امرا ممكنا في
نفسه وكل ممكن مقدور الله تع اما ان يحصل كل من مقتضى الذات
اعني وجود تلك الصفة ومقتضى الارادة اعني عدمها فيلزم اجتماع
النقيضين وانه مح او لا يحصل احدهما فلا يخلو اما ان لا يحصل
مقتضى الارادة فيلزم عجز الواجب المنافي للالوهية او لا يحصل

مقتضى

مقتضى الذات فيلزم تخلف المعلول عن علته التامة وهو بط اجاب
بعض الفضلاء بالاختيار انه لا يحصل مقتضى الارادة قولكم يلزم العجز
قلنا لا نم لزوم العجز المنافي للالوهية لان ذلك العجز والابد اوجاء
من قبل ذاته والعجز الذي من قبل الذات لا ينافي الالوهية بل المنافي
له العجز الذي يكون لسد الغير طريق القدرة عليه قوله والثاني الحل
اه اي البحث الثاني النقض التفصيلي اعني منع مقدمة معينة وهو
لزوم العجز يعني لا نم انه لو حصل مراد احدهما دون الآخر يلزم عجز
الآخر لان عدم القدرة على الممتنع بالغير ليس بعجز لانه ليس
محلا للمقدورة اذ هي متعلق بالممكنات الصرفة الا ترى انه لا يقدر
على اعدام المعلول مع وجود علته التامة ولا شك ان ارادة
احد الالهين وجود الحركة مثلا يجعل عدمه ممتنعا فعدم قدرة
الآخر عليه لا يكون عجزا اجاب بعض الفضلاء بان عدم القدرة عليه
هو العجز المنافي للالوهية ولا شك ان عدم القدرة على اعدام
المعلول الممكن الذاتي بواسطة وجود العلة التامة هو العجز لتعجيز
الغير اياه انتهى وفيه انه يلزم على هذا ان يكون الواجب قادرا على
اعدام المعلول مع وجود علته دفعا للعجز وهذا لا يستلزم جواز تخلف
المعلول عن علته تأمل قوله والجواب اه هذا جواب تلخيص الدليل
بحيث لا يجري في مادة النقض ولا يرد عليه المنع يعني ان الفرض تعلق
ارادة الالهين معا وبقولان المراد لو امكن اثنان لامكن التمانع
بان يريد احدهما حركة زيد في زمانه ارادة الآخر سكونه ولا شك
انه لا يجري في صورة النقض لان ما يقتضيه الذات البحث مقدم على

على الممكن الذاتي بناء على سد الغير طريق القدرة صح

مايقتضيه بتوسط الارادة لايتم الحل المذكور لان كل واحد من تعلق
الارادتين حينئذ يكون بالممكن الصرف لعدم تقدم احدهما على الآخر **قوله**
اى لاتدافع بين تعلقيهما اه يعنى ان المراد بالتضاد المعنى اللغوى
وهو المنافات مطلقا دون المعنى الاصطلاحى وان الكلام على حذف
المضاف اعنى لفظ التعلق لان فيه عبث وقال وكذا تعلق الارادة
بكل منهما امر ممكن فى نفسه **قوله** ولم يرد بالتضاد يعنى كون الامرين
الوجوديين بحيث لايجتمعان فى محل واحد من جهة واحدة لايتوقف
احدهما على تعقل الآخر لان حصول الضدين فى المحلين جائز فعلى
تحقق التضاد بين تعلقيهما لاخلل فى صحة الدليل لتغاير متعلقيهما
ضرورة كون متعلق احدهما السكون ومتعلق الاخرى الحركة فيجوز
حصول ذلك التعلقين ويتم الدليل بلا حاجة الى نفى التضاد بينهما
قوله وايضا المانع اى وايضا يرد على تقدير ارادة المعنى الاصطلاحى
ان المانع من الاجتماع فى محل واحد لاينحصر فى التضاد فان كل واحد
من التضايف والعدم والملكة والايجاب والسلب ايضا مانع من
الاجتماع فنفى التضاد بين تعلقى الارادتين لايكفى فى جواز اجتماعهما
قال بعض الفضلاء خص التضاد بالنفى لان التعلقين وجوديان
فلو ثبت بينهما تناف لكانا متضادين **قوله** اى دليلهما يعنى ليس
المراد بالامارة الدليل الظنى حتى يرد بان الظن لايفيد فى المطالب
اليقينية خصوصا فى اثبات التوحيد **قوله** اذ يلزم اه اى يلزم العجز
والاحتياج الى الغير فى تنفيذ القدرة وعدم سد الغير طريقه والا
حتياج الى الغير مطلقا سواء كان فى الوجود او فى الايجاب

اوفى

او فى شئ آخر نقص يستحيل على ذات الواجب فان الاجماع منعقد
على ان واجب الوجود معدن كل كمال ومبعد كل نقصان واذا كان الا
حتياج مستحيلا على ذات واجب الوجود لايكون العاجز واجبا فيكون
حادثا وممكنا وبما قرره المحشى اندفع ما قيل ان اللازم الاحتياج فى
الايجاب وهو لايستلزم الحدوث والامكان بل استلزمه الاحتياج
فى الوجود وهو غير لازم لكن يرد عليه ان هذا انما يتم على من يقول
بحجية الاجماع وانا لانسلم ان الاحتياج مطلقا نقص فان الواجب
يحتاج فى ايجاده الى امكان المعلول تأمل ولا يخفى ان قول الشارح وهو
امارة الحدوث الخ يدل على ان المدعى اثبات عدم تعدد الواجب مطلقا
والا فلا حاجة الى هذه المقدمات لانه اذا لزم العجز ثبت امتناع وجود
الصانعين قادرين على الكمال فتفسير قوله امكن البرهان بقوله
اى صانعين قادرين على الكمال ليس بشئ **قوله** ان قلت اه حاصله
انا لانسلم ان عدم حصول مراد احدهما يستلزم عجزه والا لزم ان يقول
المعتزلة بعجزه تع لانهم قائلون بان الله تع اراد طاعة الفاسق وايمان
الكافر ومع ذلك لاتحصل **قوله** العجز تخلف اه حاصله ان المعتزلة
لم يقولوا بعجزه تع لان الارادة عندهم قسمان ارادة قسر لايجوز
التخلف عنها وارادة تفويض يجوز التخلف والمتعلق بطاعة الفاسق
وايمان الكافر على التفويضية دون القسرية فلا اشكال انتفاء
المصنوع اه يعنى ان امكان التمانع لكونه محالا انما يستلزم ان يكون
التعدد المستلزم له محالا لانه يوجب مصنوع بالفعل لجواز ان
يوجد بارادة احدهما ابتداء من غير وقوع التمانع فان الامكان

لا يستلزم الوقوع فعلى هذا التقرير ضمير قوله وهو لا يستلزم اه راجع
الى امكان التمانع ويحتمل ان يكون راجعاً الى عدم تعدد الصانع فان
الامكان انما يستلزم عدم تعدد الصانع وهذا لا يستلزم انتفاء الكل
المصنوع بل المستلزم له هو ان لا يكون واحد منها صانعا بمعنى السلب
الكلي الذي يستلزمه وقوع التمانع ومآل الجواب على التقديرين واحد
وهو منع الملازمة كما لا يخفى قوله وهذا الجواب مبنى اه يعنى ان الظ
المتبادر من قوله عدم تكونهما عدم التكوين بالفعل اذ حاصل
الجواب على ما عرفت انا لا نم ان امكان التمانع يستلزم عدم تكونهما
بالفعل فان امكان التمانع لا يستلزم وقوع فيجوز ان يوجد بارادة
احدهما قبل وقوعه قوله فمعنى قوله اه اى اذا عرفت ان هذا الجواب
مبنى على الظ فاعلم ان معنى العلاوة انه يمكن ان لا يبنى على الظ
المتبادر بل يفصل ويقال ان اردتم بلزوم عدم التكوين بالفعل
يمنع الملازمة فان المستلزم له الوقوع لا الامكان وان اردتم
به عدم التكون بالامكان فالملازمة مسلمة فان امكان التمانع يستلزم
امكان عدم التكون لكن لا نم بطلان اللازم لا بد له من دليل قوله فتدبر
اى بتدبر لما قلنا من تحرير العلاوة حتى يظهر انه يستلزم دفع ما قيل
ان ما سبق على العلاوة منع الملازمة فلا معنى لايراده بعينه فى العلاوة
لو تعدد الاله لم تكن السماء والارض اى لم يكونا بالفعل كما هو الظ
المتبادر قوله واما الثالث فلانه ترجيح اه لانه مقتضى القادرية
ذات الاله ومصحح المقدورية امكان الممكن فنسبة الممكنات الى
الالهين المفروضين على السوية فاندفع ما قيل انه يجوز ان يكون

لبعض

قوله

لبعض الممكنات خصوصية بالنسبة الى احدهما فلا يلزم الترجيح بلا مرجح
يرد عليه ان الترديد اه يعنى ان الترديد المذكور بقوله لان تكونهما اما
بمجموع آخره اما على تقدير التمانع المفروض بان يكون تقدير الدليل هكذا
لو امكن الالهان لم تكن السماء والارض لانه يمكن التمانع بينهما فى الايجاد
بان يريد كل واحد من الالهين ايجادهما على سبيل الاستقلال فعلى التمانع
تكونهما اما بمجموع القدرتين فيلزم نقيض قدرتهما لان ارادتهما
قد تعلقت بايجادهما على سبيل الاستقلال والقدرة لم تف به او بكل
منهما فيلزم التوارد او باحدهما فيلزم الترجيح بلا مرجح فح يرد عليه منع
الملازمة بانا لا نم انه لو تعدد الاله لم تكن السماء والارض لان وجود
الالهين لا يستلزم وقوع التمانع فى الايجاد عقلا حتى لا يلزم المح بل
امكانه وهو لا يستلزم الوقوع فيجوز ان يكون قبل وقوع التمانع بارادة
واحد منهما او تفويض احدهما الى الآخر وانما قال عقلا لان تعدد الحاكمين
المستقلين يستلزم وقوع التمانع فى الحكم عادة على ما فى التهذيب
قوله واما على الاطلاق يعنى ان الترديد المذكور اما ان يكون على الاطلاق
بدون اعتبار التمانع على ما هو الظ القريب الى الفهم الغير المحتاج
الى البيان فح يختار الشق الاول وهو ان يكون واقع بمجموع القدرتين
قولكم انه لا ينافى كمال القدرة قلنا يجوز ان يكون وقوعه بمجموع القد
رتين بحسب تعلق الارادتين على هذا الوجه اى بان يكون للقدرة الا
خرى مدخل فيه وهو لا ينافى كمال القدرة انما هو المنافى له ان تتعلق
الارادة بوجود المقدور بحيث لا يكون للقدرة الاخرى مدخل فيه ويكون
واقعا بمجموعهما فانه يلزم نقصان القدرة لان كمال القدرة انه يكون

وفق الارادة قوله كما في افعال العباد عند الاستناد فانه ذاهب
الى انه افعال العباد واقعة بمجموع قدرة الله تع وقدرة العبد
وان قدرة تع وان كانت كاملة وكافية في حصولها الا ان ارادة
تع تعلقت بان يكون لقدرة العبد ايضا مدخل فيها قوله وكذا عكس
اختيار الثالث وهو ان التكون باحدهما ولا نسلم انه مستلزم
للترجيح بلا مرجح لم لا يجوز ان يكون المرجح ارادة احدهما الوجود
بتوسط قدرة الآخر او تفويض احدهما بارادة تكوين جميع الامور
الى الآخر قوله والتحقيق في هذا اه اى التحقيق في ان الآية حجة
قطعية او اقناعية انه ان حمل الآية على نفي تعدد الصانع مطلقا
سواء كان مؤثرا بالفعل او لا فهي حجة اقناعية لا تفيد القطع فانه
سواء اريد بالفساد الخروج عن هذا النظام او عدم التكون يرد منع
الملازمة ان اريد بالفعل ومنع انتفاء اللازم ان اريد بالامكان على
ما بينه الشارح لكن الظاهر من منطوق الآية نفي تعدد الصانع
المؤثر في السماء والارض حيث قال الله تع لو كان فيهما آلهة الا الله
الآية فانه ليس المراد بالظرفية المعنى الحقيقي اعني التمكن لتنزيه
الله تع عنه فيكون المراد التصرف والتأثير فيهما والمعنى انه لو كان المؤثر
فيهما لفسدتا اى لا تكونا فالحق ح ان الملازمة قطعية والآية
حجة قطعية اذ تأثير الالهين في تكونهما على سبيل التوارد بان
يوجد بكل منهما على حدة مح لامتناع التوارد فتأثيرهما في تكونهما
اما على سبيل الاجتماع بان يكون تكونهما بمجموع قدرتيهما او على
سبيل التوزيع والتقسيم بان يكون المؤثر في بعض منهما اله

وفي

112

وفي البعض الآخر اله آخر فنقول لو امكن الهان مؤثران فيهما على سبيل
الاجتماع او التوزيع لامكن لهما التمانع بينهما ضرورة تمكن كل منهما
صانعا تام القدرة لكن امكان التمانع مح لاستلزامه المح ولا يكون
احدهما صانعا واذا لم يكن احدهما صانعا يلزم انعدام الكل من السماء
والارض وعدم وجوده ان كان التأثير على سبيل الاجتماع ضرورة
انعدام جزء علة الكل الكل المستلزم لانعدام علية او انعدام البعض
ان كان على سبيل التوزيع لانتفاء علية التامة فعلى تقدير تعدد
المؤثر في العالم يلزم ان يفسد العالم بمعنى ان لا يوجد هذا المحسوس
لان التعدد يستلزم امكان التمانع المستلزم لان لا يكون احدهما صانعا
المستلزم لعدم تكون العالم كلا على تقدير الاجتماع وبعضا على تقدير
التوزيع فمعنى قوله فيلزم انعدام اه انه على تقدير ان يكون التأثير
على سبيل الاجتماع والتوزيع يلزم عدم وجود الكل او البعض عند
عدم تمكن احدهما صانعا الذي يستلزمه امكان التمانع الذي يستلزمه تعدد
الصانع وبما حررناه لك ظهر ان ما قاله المحشي المدقق فيه انه يجوز ان
لعدم تمكن احدهما صانعا فلا يلزم انعدام الكل والبعض وان اريد انه يلزم
انعدام الكل او البعض وان اريد انه يلزم انعدام الكل او البعض بالامكان
فانتفاء اللازم ممنوع ليس بشيء منشاؤه قلة التدبر فان عدم
تمكن احدهما صانعا لازم لامكان التمانع الذي هو لازم لامكان التعدد
كما لا يخفى والفاضل الجلبي لم يحم حول المقصود فوقع فيما وقع واعلم
انه يمكن حمل قوله لا يقال الملازمة قطعية على التوجيه وح لا يتم
الجواب المذكور كما لا يخفى على المتأمل هذا نهاية ما تيسر لي من تقرير

المرام بعون الملك العلام **قوله** ويمكن ان يوجه الملازمة اه اي
يمكن توجيه الملازمة في الآية بحيث يفيد عدم تعدد الصانع على
سبيل القطع مطلقا سواء كانا مؤثرا بالفعل اولا وهو ان يقال
المراد بالفساد عدم التكون بالفعل والمعنى لو امكن تعدد الواجب الذي
في شانه التأثير والايجاد لم يكن العالم ممكن فضلا عن ان يكون
موجودا لان وجوده نوع امكان لكونه حادثا والا اي وان كان
العالم ممكنا حين تعدد الواجب لامكن التمانع بينهما ضرورة كون
كل منهما قادرا تاما وتحقق مصحح مقدوريتهما اعني امكان المصنوع
محال لاستلزامه المحال على ما مر فلا يكون العالم ممكنا لان امكان التمانع
لازم بمجموع الامرين اعني التعدد وامكان شيء من الاشياء فاذا
كان التعدد مفروضا يلزم ان لا يكون شيء من الاشياء ممكنا حتى لا
يلزم امكان التمانع الذي هو محال وبما قررنا اندفع ما قيل ان عدم امكان
التمانع العالم لا يستلزم الفساد بمعنى عدم التكون لجواز كونه واجبا
لانه عدم كون العالم واجبا معلوم مما سبق من كونه بجميع اجزائه
حادثا اذ الواجب لا يكون حادثا ولا يخفى عليك انه يمكن حمله على ما
نقله المحشي من شرح المقاصد على هذا التوجيه بان يكون المراد بقوله
لم تكون السماء والارض لم يكن تكونهما ويكون الترديد على تقدير
التمانع الفرضي وهذا ظاهر عند التأمل **قوله** لو اراد باللازم اه
نقل عنه وتقرير الدليل هكذا لو وجد صانعان لامكن التمانع
بان يريد كل منهما ايجاد المصنوع على وجه الاستقلال فامكن ان
لا يوجد المصنوع مع وجود علته التامة وهي ارادة كل منهما

لامتناع

لامتناع ان لا يوجد بهما او بكل منهما او باحدهما لكن حمل الفساد في الآية
على هذا المعنى مما لا يخفى بعده انتهى كلامه قوله لامتناع دليل لقوله فامكن
ان لا يوجد المصنوع ووجه البعد ان ارادة عدم التكون من الفساد
خلاف الظاهر فكيف يفيده بالامكان ثم يفيده بمع وجود العلة التامة
قوله لتم الامر يعني يتم امر الدليل وكونه حجة قطعية لتحقق الملازمة
وانتفاء اللازم قطعيا اما الملازمة فلان التعدد يستلزم امكان التمانع
وهو يستلزم عدم التكون بالامكان مع وجود علته التامة ممتنع والا
لم يكن العلة التامة **قوله** فيلزم ان يكون اذا كان كلمة لو لا تفيد الا الد
لالة على انتفاء الثاني لانتفاء الاول في الزمان الماضي يلزم ان يكون كلا
الانتفائين الماضيين اعني انتفاء التعدد وانتفاء الفساد امرين
مفروضين معلومين لك مع كونه قصد بادخال لو عليهما تعليل الثاني
بالاول كما ان قولك لو جئتني لاكرمتك يدل على ان الامرين معلوم الا
نتفاء عندك مع كون انتفاء الثاني لاجل انتفاء الاول وهو ليس بمقصود
من الاستدلال بل المقصود منه بيان تحقق الانتفاء الاول بحسب جميع
الازمنة الماضية والحالية والمستقبلية بدليل تحقق انتفاء الثاني
المفروض عندك مع ان الآية لا تفيده فلا يكون استدلالا **قوله** ولو سلم
الدلالة اه يعني لو سلم دلالة الآية على ان انتفاء الدلالة في الزمان
الماضي بسبب انتفاء الفساد فيه لتم المقصود اعني اثبات وحدة
الصانع مطلقا بدليل انتفاء الفساد في الماضي لانه اذا ثبت انتفاء
التعدد في الزمان الماضي يكون ما جاء به التعدد اليها فيكون الصانع واحدا
قوله قدماء المتقدمين اه يعني ان ما وقع في كلام البعض من الحكم

١١٤

بل على الماضي والاستقبال ونفي
ما جاء به التعدد

يراد فالواجب والقديم مستقيم بان يكون المراد التساوي في الصدق دون ما هو
المشهور من الاتحاد في المفهوم فان قدماء المتكلمين قد يعبرون بالترادف
والتساوي في الصدق حيث ذكر الشيخ ابو المعين ان الايمان والاسلام
من الاسماء المترادفة ثم بين لكل منهما مفهوما على حدة وما قيل من انه
يحتمل ان يكون لكل منهما او لاحدهما معنيان احدهما مشترك بينهما والاخر ان يتغايران
فالترادف باعتبار المشترك وعدمه باعتبار المتغايرين فالتأييد ليس على
ما ينبغي لمجرد احتمال اذ ليس في عبارته ولا في عبارة القوم ما يشعر
بكونهما من الالفاظ المشتركة قوله يرد على ظاهره اي يرد على ما هو المفهوم
من ظاهر هذا التصريح من ان وجود الصفات كوجود الواجب مقتضى ذاتها
من غير احتياج الى شيء ان كل صفة محتاجة في وجودها الى موصوفها
فكيف تكون واجبة لذاتها قوله وسيجيء تأويله اي تأويل التصريح المذكور
وهو ان المراد من كونها واجبة لذاتها لذات الواجب تع بمعنى ان ذاته تعالى
كافية في اقتضائها من غير احتياج الى الغير ان الوجوب الذاتي بهذا
المعنى اعني عدم الاحتياج الى الغير لا ينافي احتياجها الى موصوفها فحاصل
ما ذكره ههنا حاصل ما نقل عنه لكن لا يرد على باطنه لان معنى كون الشيء
موجودا بذاته ان لا يحتاج الى الغير في وجوده اصلا لا بمعنى عدم الا
حتياج الى شيء اصلا فقوله الصفات واجبة لانها ليست غير الذات
انتهى كلامه وانت خبير بان هذا التأويل مع عدم تماميته في نفسه لتوقفه
على القول بان الايجاب ليس نقصا في صفاته وبان قولهم علة الاحتياج
هو الحدوث دون الامكان انما هو في غير الصفات وان قولهم كل ممكن
حادث انما هو فيما اذا كان صادرا بالقصد والاختيار وكل ذلك تخصيص

تخصيص في الاحكام العقلية مع عدم تحمل العبارة له لان ضمير قوله لذاته راجع
الى الموصوف في الواجب وكما انه حمل الله عليه بجعله واجبا لذاته كذلك حمل
الصفات عليها واجبة لذواتها بلا تفاوت لا يطابقه الا ان المذكور
فان قوله كان جائز العدم في نفسه صريح في ان المراد ان كل ما هو قديم
فهو واجب لذاته بمعنى ان ذاته وحقيقته تقتضي الوجود من غير احتياج
الى شيء اصلا اذ جواز العدم في نفسه انما يقابل الوجوب بهذا المعنى
قوله هذا يدل على ان وجوده بمعنى ان قولهم ان المحدث ما يتعلق و
جوده بايجاد شيء آخر يدل على ان الصفات القديمة لا يتعلق وجودها
بايجاد شيء لعدم كونها محدثة وهذا جهالة بينة فان بديهة العقل حاكمة
بان الصفات محتاجة في وجودها الى موصوفها فان قلت ما يحكم با
لضرورة هو احتياج الصفة الى وجود الموصوف لا الاحتياج الى ايجاده
والا لزم كون الصفات مخلوقة فلا يلزم الجهالة قلت ليس المراد بالايجاد
ههنا الاخراج من العدم الى الوجود فانه غير لازم من الاحتياج الى
المخصوص بل اقتضاء الوجود ولا شك ان وجود الصفة يتعلق
باقتضاء الموصوف وجودها هذا ويرد على الاستدلال بحث قوي وهو
ان الاحتياج الى اقتضاء المخصوص وجوده لا يستلزم الحدوث بمعنى
العدم عليه الذي هو مناف للقدم بمعنى عدم المسبوقية بالعدم لجواز
ان يكون ذلك الاقتضاء بطريق الايجاب وما ذكروا من ان كل ما هو محتاج
في وجوده الى الشيء فهو مسبوق بالعدم ليس بصحيح على اطلاقه
بل فيما اذا كان صادرا عنه بالاختيار والتمسك بان كل ما سوى
الله تع حادث والمحتاج الى المحدث محدث لا يجدي نفعا لجواز ان

يكون المخصص امرا عدميا ازليا قال بعض الفضلاء الجهالة البينة انما
تلزم اذا كان محمولا على ظاهر كلامهم اما اذا كان محمولا على التأويل المذكور
ويكون المراد انه لو لم يكن واجبا لذاته اي لذات الواجب لكان محتاجا الى
مخصص مباين مفارق فيكون محدثا اذ لا معنى بالمحدث الا ما يكون محتاجا
في وجوده الى ايجاد شيء آخر مغاير له والصفات ليست غير الذات
فلا يكون محدثة فلا تلزم الجهالة اذ لا يلزم منه ان لا يتعلق وجودها
بايجاد شيء اصلا انتهى كلامه ولا يخفى عليك ان هذا التوجيه مع
ورود الاعتراض الذي علته يستلزم استدراك قوله والا لكان
جائزا في نفسه بل يأبى عنه فانه من مطارح الاذكياء قوله وان
قالوا الخ يعني ان قالوا في دفع الجهالة المذكورة ان المراد بقولنا كل
ما هو قديم فهو واجب لذاته القديم بالذات وما لا يكون محتاجا الى شيء
اصلا والصفة القديمة ليست بقديمة بالذات بل محدثة بالذات
لاحتياجها الى موصوفها فتكون داخلة في كون وجودها متعلقة
بايجاد شيء فلا يلزم الجهالة فيرد عليهم انه لا يثبت ح حكمهم بكون
الصفات واجبة بالذات لعدم كونها قديمة بالذات قوله واما بقاء
الاعراض الخ يعني واما ما قالوا من ان الاعراض غير باقية لان بقائها
غيرها لانفكاكه عنها في حال الحدوث فانها في اول زمان الحدوث
موجودة وليست بباقية ضرورة ان البقاء انما يحصل في الزمان
الثاني لانها عبارة عن الموجود في الزمان الثاني واستمراره على ما يجيء
في الشرح قوله لكن يرد ان البقاء الخ يعني يرد على القول بان
بقاء الصفة نفسها انه ان اريد بكونها نفسها الاتحاد في

المفهوم

في المفهوم فذلك مما لا يخفى فساده لان البقاء يضاف الى الصفة فيقال
بقاء العلم والقدرة فكيف يكون نفس المضاف اليه بحسب المفهوم
وكذا يقال صفة باقية وصفة الباقي تقتضي زيادة البقاء كالعالم
يقتضي زيادة العلم وان اريد به عدم الزيادة في الوجود الخارجي بمعنى
انه ليس في الخارج امر وراء الصفة بل هو امر اعتباري يحصل في العقل
من نسبة وجودها الى الزمان الثاني فلا شك في صحته لكن لم لا يجوز
وانفسية البقاء بهذا المعنى في الاعراض ولم يقولوا بان الاعراض باقية
ببقاء هو نفسها بمعنى ان ليست في الخارج الا الاعراض واما البقاء
فليس امرا واحدا في الخارج زائدا حالا فيها كحلول السواد في الجسم
بل امر اعتباري يحصل في العقل من نسبة وجودها الى الزمان الثاني
حتى يلزم القول بتجدد الاعراض في كل زمان الذي هو مصادم للمشاهدة
الحسي وكونها منفكة عن البقاء حال الحدوث وحصول الاتصاف
به بعده انما يفيد الزيادة في العقل لا في الوجود الخارجي بان يكون
للاعراض وجود فيه وللبقاء وجود آخر ايضا فان تجدد الاتصاف
بصفة لا يقتضي كونها موجودة في الخارج لجواز تجدد الامور الا
اعتبارية لا تحقق لها في الخارج بكيفية الباري للحوادث فانه متصف
به مع عدم كونها موجودة والا لزم كونه محل الحوادث تأمل فانه دقيق
قوله على ما يجيء في التكوين حيث قال من قال التكوين عين
المكون اراد ان الفاعل اذا فعل شيئا فليس ههنا الا الفاعل والمفعول
واما المعنى الذي يعبر عنه بالتكوين والايجاد ونحو ذلك فهو امر
اعتباري يحصل من نسبة الفاعل الى المفعول وليس امرا محققا

مغاير للمفعول في الخارج **قوله** يعني ان تصور الواجب اه يعني قد
علم مما سبق ان الواجب محدث لجميع ما سواه فان تصور بعنوان
انه محدث لجميع سواه على النمط البديع فالنظام المحكم يدل على ثبوت
الصفات المذكورة له بالبديهة فان تحقق الاثر على النمط البديع يدل
على العلم وكونه حادثا يدل على القدرة والارادة وكونه عالما قادرا يدل
على الحيوة فلا يرد ما يقال احداث العالم على النمط البديع انما يدل
على اتصاف بالصفات المذكورة اذ بلا واسطة لكن يحتمل بتوسط
مختار صادر عنه بطريق الايجاب من غير قصد وارادة كما هو مذهب
قدماء الفلاسفة حيث ذهبوا الى ان العالم صادر عنه من غير قصد
وشعور كحركة المرتعش فيكون ذلك الوسط قادرا مريدا عالما حيا
دون الواجب لان الايجاب بلا قصد لا يدل على ثبوت العلم ولا على
غيرها كما لا يخفى وانما قيدنا بلا قصد لان الايجاب بتوسط الارادة
كما هو مذهب من الفلاسفة حيث ذهبوا الى انه فاعل مختار بمعنى
انه ان شاء فعل وان لم يشا لم يفعل لكون الشرطية لازمة الوقوع
والثانية ممتنعة بالنسبة الى ذاته لا يدل على نفي الصفات المذكورة
ولذا اثبتوها وقالوا انها عين الذات **قوله** لان ذلك اه متعلق
بقوله لا يرد يعني لا يرد ما يقال لان ذلك الوسط من جملة العالم ضرورة
كونه مما سوى الله تع اذ لا يجوز ان يكون صفة من صفاته فيكون
حادثا بحدوث العالم بجميع اجزاوه فلا يصدر عن القديم بالايجاب
لان اثر الموجب القديم لا يكون حادثا **قوله** ولا يخفى اه يعني لا يخفى
ان هذا الجواب انما يتم اذا بين ان جميع ما سوى الله تع حادث

ولم يقتصر على بيان حدوث ما ثبت وجوده من الممكنات لكن لم يثبت
فيما سبق فيجوز ان يكون ممكن من الممكنات غير معلوم الوجود و
الحدوث كالمجردات مثلا صادرا عنه بطريق الايجاب مختارا بحدوث
العالم بتوسط **قوله** ثم ان اعتبار اه يعني انما اعتبر الش النمط
البديع والنظام المحكم لان له مدخلا في بديهة الحكم والا فيمكن ان
يستدل بحدوث العالم على القدرة والاختيار لان اثر الموجب القديم
لا يكون حادثا وبثبوت القدرة والاختيار على ثبوت العلم فان صدور
الفعل بالقصد والاختيار لا يتصور الا مع العلم وثبوتها على ثبوت
١١٧
الحيوة اذ لا معنى بالحيوة الا صفة توجب صحة العلم والقدرة
وظاهر كلام الش يعني ان ظاهر كلام الش يدل على ان تصور الواجب
بالعنوان المذكورة يوجب ثبوت السمع والبصر ايضا لكن فيه تامل
اذ لا دلالة على وجه الاتقان عليهما اذ يكفي في ذلك العلم بالمسموعات
والمبصرات واجيب بان المراد بالسمع والبصر ادراك المسموعات
والمبصرات اذ المقصود ههنا بيان جريان هذه المشتقات عليه تع
وان مبانيها موجودة متغير فذلك مطلب اخر يجيء بعد هذا في قوله
وله صفات ازلية وهي العلم **قوله** وعلى ان هذا اه ظاهر كلام المحشي
يدل على ان هذا المنع ليس مندرجا في عبارة الشارح وليس كذلك
فان المعنى ما يقابل الذات لا يطلق الا على الامر الموجود فالمعنى هذا
مبني على بقاء الشيء امر موجود زائد على وجوده وفي قوله والحق ان
بقاء الشيء اشارة الى كلا المعنيين اذ كونه عبارة عن عدم
الزوال يدل على انه امر عدمي ليس بموجود وكونه حقيقة الوجود

بالنسبة الى الزمان الثاني يدل على انه هو الوجود لكن العقل باعتبار نسبته
الى الزمان الثاني يعبر عنه بالبقاء الحق الان يقال مقصوده تصريح بما علم
ضمنا في كلام الث قوله يعني ان تفسير القيام اه يعني في قوله كما
في صفات الباري اشارت الى ان تفسير القيام بالتبعية في التحيز
غير جار في قيام صفات الواجب بذاته لعدم كونه تع متحيز ودفع
هذا بان عدم جريانه لا يضر لانه تعريف لقيام الاعراض والصفات
ليست باعراض قوله هذا رد اجمالي يعني انه نقض اجمالي للدليل
الذي اورده على امتناع بقاء الاعراض وتقريره ان دليلكم بجميع مقدماته
فاسد لانه يستلزم المدعى مخالفة الضرورة قوله لان اصحابنا
عدم بقائها عند العقل كان الحكم ببقاء الاعراض ايضا ضروريا
مع جواز عدم بقائها اذ احتمال عدم البقاء موجود في الاعراض
والاجسام ولا تفرقة بينهما حتى يجعل احدهما باقيا والآخر غير
باق ومن ادعى التفرقة فليبين انتهى كلامه اقول يمكن بيان التفرقة
بان عدم بقاء الاجسام ابعد عند العقل بل محال لانه يستلزم سقوط
التكليف والقصاص والجزاء بخلاف عدم بقاء الاعراض اذ لا بعد
في تجددها فلذا جعل الاصحاب الحكم ببقاء الاجسام ضروريا يحكم به
بديهة العقل دون الحكم ببقاء الاعراض بل جعلوه من احكام الحس
والحس لا يميز بين الامثال كما في المعنى قوله فيلزم ان يكون اه اي
فلو كان الواجب جوهرا يلزم ان يكون ممكنا هو ويلزم ان يزيد وجوده
الخاص على ماهيته لان وجودات الممكنات زائدة على ماهياتها
عندهم مع وجوده المطلق زائدة في الواجب ايضا وما هو عينه

هو

هو وجوده الخاص قوله للقطع للتغاير المفهومات فان الله تع
علم الجزئي الحقيقي والواجب معناه ما يكون وجوده من ذاته والقديم
ما لا يكون مسبوقا بالعدم قوله وايضا اه اي يرد انا لا نسلم ان
الاذن بالشيء اذن بمرادفه وما لازمه لاحتمال ان يكون ذلك المرادف
واللازم موهمين للنقص ولا يجوز الاكتفاء في عدم ايهام الباطل
بمبلغ ادراكنا لاحتمال عدم اطلاعنا على وجه ايهام فالتوقف
واجب احتياطا لعظم الخطر في ذلك كما هو مذهب الشيخ الاشعري
ومتابعيه اعلم انه لا كلام في جواز اطلاق اسمائه الاعلام
الموضوعة في اللغات انما النزاع في الاسماء المأخوذة من الصفات
والافعال فذهب المعتزلة والكرامية الى انه اذا دل العقل على
اتصافه تع بصفة وجودية او سلبية جاز ان يطلق عليه نعم
اسم يدل على اتصافه بها سواء ورد بذلك اذن الشرع او لا وكذا
الحال في الافعال وقال القاضي ابو بكر منا كل لفظ دل على معنى ثابت
لله تع جاز اطلاقه عليه بلا توقف اذا لم يكن موهما لما لا يليق بذاته
تع وقد يقال لا يدفع نفي ذلك الايهام من الاشعار بالتعظيم حتى يصح
الاطلاق بلا توقف وذهب الشيخ ومتابعوه الى انه لا بد من
التوقف وهو المختار وذلك للاحتياط احترازا عما يوهم
باطلا لعظم الخطر في ذلك فلا يجوز الاكتفاء في عدم ايهام الباطل
بمبلغ ادراكنا بل لا بد من الاستناد الى اذن الشرع كذا في شرح
المواقف قوله ولا شك في جوازه الخ وكذا في جواز اطلاق
الجواد عليه مع عدم جواز اطلاق السخي الذي يرادفه وكذا يجوز

اطلاق العالم عليه مع عدم جواز اطلاق العارف والفقيه والعاقل
والفطن لان المعرفة قد يراد بها علم يسبقه غفلة والفقه فهم غرض
المتكلم من كلامه وذلك مشعر بسابقية الجهل والعقل علم مانع
من الاقدام على ما لا ينبغي مأخوذ من العقال وانما يتصور فيمن يدعى
الداعي الى ما لا ينبغي والفطانة سرعة الادراك فتكون مسبو
قة بالجهل قوله وقيل الطبيب اه اى قيل في بيان وجه النظر انا لا
نسلم ان الاذن بالشيء اذن بمرادفه فان الطبيب لا يطلق عليه
تع مع عدم جواز اطلاق الثاني قوله لكن يعتبر في التجزي على
ما يشعر به لفظ التجزي فان معناه قسمة الشيء الى اجزائه
قال بعض الفضلاء ذلك معتبر في الانحلال اذ هو عبارة عن بطلان
الصورة وزوالها بخلاف البعض والتجزي فانه بمعنى مطلق الانقسام
انتهى كلامه ولا يخفى انه يلزم على هذا ان يكون ذلك معتبرا في التجزي
والتبعيض ايضا على ما فسرهما الشارح لاعتباره الانحلال فيهما
حيث قال او باعتبار انحلاله اليها متبعضا او متجزيا قوله لان
معنى ما هو اه تعليل لقوله اى مجانسة الاشياء يعني انما فسرنا
الماهية المنسوب بالمجانسة لان معنى ما السؤال عن الجنس
فمعنى المائية المنسوب الى ما اعني ما يقع جوابا عنه وهو الجنس
فيكون المعنى ولا يوصف بان له جنسا ولا يقال انه مجانس
لشيء من الاشياء قوله صرح به السكاكي يعني صرح السكاكي
وغيره بان ما للسؤال عن الجنس لقوله ما عندك بمعنى
اى اجناس عندك جوابه انه انسان او فرس او طعام

وكذلك

وكذلك تقول ما الكلمة وما الاسم وما الفعل وما الحرف وما الكلام
قوله وهذا هو المعنى الذي نفى عنه اى انما حمل كلمة ما هو على معنى
اى جنس من الاجناس مع ان لها معان اخر ايضا مثل السؤال
عن الحقيقة المختصة بالشيء على ما ذكره السيد في شرح المفتاح
في بيان قوله تع وما رب العالمين قال رب السموات والارض وما
بينهما ان كنتم موقنين انه يحتمل ان يكون فرعون قد سأل بما عن خصو
صية ذاته تع كانه قال اى شيء على الاطلاق تفتيشا عن حقيقته
الخاصة ما هي واجابه موسى عم بالوصف تنبيها على ان خصوصية
تلك الحقيقة محجوبة عن عقول البشر والسؤال عن الوصف على
ما ذكره في المفتاح حيث و يسأل بما عن الوصف تقول ما زيد
وجوابه الكريم ونحوه لانه المعنى الذي نفى عنه تع لاستلزامه التركيب
المنافي للواجب وما السؤال عن الحقيقة المختصة والوصف فلا
يتعلق غرضنا بنفي ذلك بل هو متصف به عند المتكلمين وانما
قال غرضنا لان الفلاسفة لهم غرض متعلق بذلك في الجملة حيث
لا يوصف الواجب عندهم بالحقيقة والاوصاف المتغايرتين
لوجوده فان الواجب عندهم هو الوجود المجرد وفسر الفاضل الجلبي
قوله مثل السؤال عن الحقيقة بالحقيقة النوعية وبحث انه
ليس معنى مغايرا للاول بل هو داخل فيه لان المراد بالجنس اللغوى
قوله لكن يرد انه يقال اه يعني يرد ان يقال التفريع ليس بتام
لان المعتبر في الماهية المفسرة باى جنس من الاجناس هو الجنس
اللغوي بمعنى الشامل للجنس المنطقي اى مقول على مختلفين با

بالحقايق على ما يدل عليه ما نقل من المفتاح فالجنس اللغوي اعم من الشمول
الحقيقة النوعية ايضا فانهم يعدون البشر جنسا واذا كان
المعتبر في المجانسة الجنس اللغوي الشامل للانواع الحقيقية فلا يلزم
من اتصافه تع بالمجانسة اللغوية التركيب في ذاته لجواز ان يكون
له تع حقيقة نوعية بسيطة ولا يكون له فصل مقوم فان قيل
اذا كان له حقيقة نوعية فلا بد من تعينه تميزه عما يشاركه فيلزم
التركيب في هويته لان ما به الاشتراك غير ما به الامتياز قلت يجوز
ان يكون ذلك التعين امرا عدميا غير داخل في هويته تع واجاب بعض
الفضلاء عن الاعتراض المذكور بان المراد بالمجانسة المجانسة
بالمعنى العرفي اي المشاركة في الجنس الاصطلاحي ولا شك ان
ثبوت الجنس الاصطلاحي له تع يستلزم التركيب في ذاته تع لا المعنى
اللغوي وهو المشاركة في الجنس اللغوي حتى يلزم ما ذكر
والقرينة قوله يوجب التماين بفصول مقومة واما قوله لان معنى
ما يهواه فهو اشارة الى بيان المناسبة بين المعنى العرفي واللغوي
لا ان هذا المعنى مراد ويؤيده ايضا ما سيأتي من قوله ولا يماثله شيء
فتامل قوله يعني ان البعد امتداد يعني ان كلمة او ليست للشك المنافي
للتعريف بل للتقسيم المحدود فالحاصل ان البعد امتداد له نوعان احدهما
القائم بالجسم وهو الجسم التعليمي والثاني الامتداد المجرد عن المادة
القائم بنفسه بحيث لو لم يشغله الجسم لكان خلاء وهذا النوع
انما هو عند من يقول بوجود الخلاء اي البعد المجرد الذي يشغله الجسم
والخلاء وان اكثر اطلاقه على المكان الخالي عن الشاغل لكن قد

يطلق

قد يطلق على هذا المعنى ايضا كما وقع في عبارة هداية الحكمة قال المكان
اما الخلاء او السطح واما عند القائلين بانه هو السطح الباطن من
الحاوي المماس للسطح الظاهر من المحوي النافين لوجود البعد المجرد
فالبعد هو النوع الاول فقط اعني الامتداد القائم بالجسم قوله
وهذا التعريف اه يعني ان تعريف البعد بالامتداد القائم بالجسم او
بنفسه انما هو للبعد الموجود اثبته الحكماء حيث قالوا بوجود
المقدار اذ القائم انما يتصور فيه واما تعريف البعد الموهوم الذي
لا شيء محض كما هو مذهب المتكلمين النافين للمقدار فيعرف
بالمقايسة بان يقال البعد امتداد موهوم مفروض في الجسم او
في نفسه صالح لان يشغله الجسم وينطبق عليه بعده الموهوم
قوله وهذا مبني على وجود الحيز يعني لزوم قدم الحيز انما هو عند
من يقول بوجود الحيز كما هو مذهب الحكماء لما سبق من ان القدم
والحدوث انما يكونان من صفات الموجود واما عند المتكلمين القا
ئلين بانه موهوم محض فلا يلزم من كونه في الازل قدمه فلا يكون
استدلالهم على مذهبهم فلا دليلا تحقيقا ولو اريد بالقدم ههنا
معنى الازل فاستحالة ازلية المعدوم ممنوع كيف وان الاعدام الازلية
غير متناهية قال الفاضل المحشي اراد بقدم الحيز ازليته وهذا
ايضا صح في حقه اذ لا يلزم ح ان يكون للمتحيز وضع معين اذ يشار
اليه بالاشارة الحسية وان كان امرا وهميا وان يكون الواجب محتاجا
الى ذلك الامر الوهمي في الازل وكلامه صح عليه تع اذا اراد بقدم الحيز قدم
التحيز وهو صح عند المتكلمين اذ يلزم ح تناهي الاكوان الغير المتناهية

المتناهية في الازمنة الماضية الغير المتناهية ويبطله برهان التطبيق
انتهى كلامه ويرد عليه انا لا نسلم لزوم الوضع الذي يشار اليه بالاشارة
الحسية وان الاحتياج الى الامر الوهمي ينافي وجوبه لجواز ان يكون مقتضى
ذاته كسائر الصفات وعلى تقدير التسليم فلا حاجة الى التطويل بل
يكفي ان يقال انه تع ليس بمتحيز والا لزم احتياجه الى الحيز وهو ينافي
الوجوب وانا لا نسلم انه يلزم تناهي الاكوان الغير المتناهية لجواز ان
يكون له تع كون واحد في ذلك الحيز مستمر من الازل الى الابد انما يلزم لو كان
كونه من قبيل الاعراض الحادثة التي لا تبقى زمانين قوله والاكوان من
الموجودات العينية اه على ما هو مذهب المتكلمين وان انكروا الاعراض
النسبية باسرها الا انهم قالوا بوجود الاكوان الاربعة الحركة والسكون
والافتراق والاجتماع قوله هذا الترديد اه دفع لما يتوهم من ان الترديد
المذكور قبيح اذ لا يتصور زيادة الشيء على حيزه او نقصانه في جميع
المذاهب كما يشهد به الرجوع الى معناه وحاصل الدفع ان هذا الترديد
لاظهار بطلانه على جميع التقادير المحتملة عند العقل سواء ذهب
اليه احد اولا وقيل انه ترديد بالنسبة الى المعنى اللغوي للحيز اذ هو يطلق
على المتزايد والناقص يقال زيد وعلى الكرسي قوله ثم ان هذا الدليل
اي هذا الدليل على وجه قرره الش مبني على تناهي الابعاد وانما قلنا ذلك
اذ لو فرضنا بانه اما [illegible] ينقص عن الحيز فيكون متناهيا او يساويه
او يزيد عليه فيكون متحيزا لا يكون مبنيا عليه كما لا يخفى قيل الدليل المذكور
مبني ايضا على انه ليس جزء لا يتجزى لانه لا يتركب عنه غيره ولانه احقر
الاشياء واخسها والا فيجوز ان يكون ناقصا من الحيز ولا يكون متناهيا

اذ التناهي من خواص المقدار والجوهر الفرد لا مقدار له قوله ووجه ضعفه
حاصله منع الملازمة يعني لا نسلم لو اتصف اجزاؤه بصفة الكمال
يلزم تعدد الواجب فان الاتصاف بالعلم والقدرة واخواتهما لا يستلزم
الاتصاف بوجوب الوجود حتى يلزم ما ذكر وبعض الافاضل بين وجه ضعفه
بمنع الملازمة الثانية يعني لا نسلم انه لو لم يتصف اجزاؤه بجميع صفات
الكمال يلزم نقص الواجب وحدوثه انما يلزم لو لم يتصف المجموع ايضا
وفيه ان نقص الجزء يستلزم حدوثه وحدوث الجزء يستلزم حدوث الكل
انتهى كلامه اقول كون عدم الاتصاف ببعض الصفات نقصا بالنسبة الى
الجزء ممنوع لا بد له من دليل وعلى تقدير التسليم ثبوت ان نقص الجزء يستلزم
حدوثه موقوف على ما اشتهر من ان النقصان من سمات الحدوث وان
وجوب الوجود معدن كل كمال ومبعد كل نقصان لكن لم يقم عليه دليل
يعتد به قوله ويرد عليه اثبات الملازمة الممنوعة يعني ان المراد بصفات
الكمال جميعها على ان يكون الاضافة للاستغراق ولا شك ان الاتصاف
بجميع صفات الكمال يستلزم تعدد الواجب لان من جملة تلك الصفات
وجوب الوجود بل هو اصل بالنسبة اليها فان قيل على هذا لا تكون
الشرطية الثانية صحيحة اعني قوله لو لم يتصف بصفة الكمال يلزم
النقص والحدوث لان رفع الايجاب الكلي السلب الجزئي ولا يلزم من
انتفاء بعض صفة الكمال الحدوث لجواز ان يكون متصفا بالوجوب
قلت فح يلزم تعدد الواجب وقد عرفت بطلانه وقال بعض الفضلاء هذا
مبني على ما قيل انه اذا لم يكن متصفا بجميع الصفات لا يكون واجبا لان
الوجوب معدن كل كمال ومبعد كل نقصان فيكون حادثا لانه ح يكون ممكنا

وكل ممكن حادث وقد عرفت ما فيه انفا وايضا صفة الكمال العلم
التام والقدرة التامة ونحوهما لا مطلق العلم والقدرة مثلا وهي
لا توجد الا في الواجب **قوله** يرد ان هذا التصريح اه يعني مقصود
الشارح من قوله وقد صرح انه تصريح صاحب الهداية في كتابه انه قرئ
على صيغة المجهول بان المماثلة انما تثبت بالاشتراك من جميع
الوجوه تناقض قوله فلا يماثل علم الخلق بوجه من الوجوه فانه
يدل على ان الاشتراك بين الشيئين في بعض الوجوه كاف
في مماثلتهما ووجه التوفيق ان المراد بالاشتراك من جميع الوجوه
فيما به المماثلة هذا ويمكن ان يكون معنى قوله فلا يماثل بوجه من
الوجوه المبالغة في نفي المماثلة يعني انه ليس لاثبات المماثلة وجه
اصلا فيكون قوله وقد صرح بيانا وتاييدا لقوله لا يماثل والمعنى
فلا يكون لاثبات المماثلة وجه اصلا والحال انه صرح بانه انما
يثبت بالاشتراك في جميع الاوصاف **قوله** يرد عليه انه يجوز اه يعني
ان الظاهر ان المراد بالشيء الموجود على ما هو المتعارف بينهم
فح يرد عليه انا لا نسلم انه لو خرج عن علمه شيء يلزم النقص
والافتقار لجواز ان يكون بعض الاشياء مما يستحيل تعلق العلم
به لعدم كونها قابلا له قابلة ظ كذات الواجب مثلا عند من يقول
بانه لا يعلم ذاته لان العلم يستدعي المغايرة بين العالم والمعلوم
كما ان القدرة لا تتعلق بالممتنعات لعدم كونها قابلة ظ قابلا
لها ولا يلزم النقص والافتقار وبما حررنا اندفع ما قال الفاضل
الجلبي يرد عليه ان المراد شمول العلم بالنسبة الى جميع الموجودات

فان الشيء عندنا الموجود ولما ثبت عندنا قدرة الواجب وان جميع
الموجودات صادرة بطريق الاختيار والايجاد بالاختيار يستلزم
العلم السابق بالضرورة فلا ينتقض بالمادة التي اورده المحشي
لان كل ما يوجد يجب تعلق علمه لان تعلق القدرة انما يستدعي
العلم السابق بالامور الموجودة التي يتعلق بها القدرة اعني
الممكنات دون الواجب هذا ولو حمل الشيء في عبارة المتن على
ما يصح ان يعلم ويخبر عنه اذا الممكن لم يرد ما ذكر كما لا يخفى لكن
لا يحصل الرد على الدهرية القائلين بعدم علم الله تع بذاته لانه
غير داخل في الممكن وليس مما يصح تعلق العلم به عندهم ومما يجب
ان يعلم ان عبارة المتن قاصرة عن اداء المقصود بالنسبة الى
العلم ان حمل الشيء على الموجود او الممكن لان دائرة العلم اوسع مما
ذكر لشموله الممتنع ويستلزم ان يكون الممتنعات متعلق القدرة
ايضا ان اريد ما يصح ان يعلم **قوله** لا يعلم الجزئيات يعني انه تع
لا يعلم الجزئيات المادية سواء كانت متغيرة او لا كالاجرام الفلكية
من حيث انه جزئيات ومانعة من فرض الاشتراك بين كثيرين لان
ادراكها على الوجه المذكور لا يحصل الا بالالات ظ الالات الجسمانية
والله تع منزه عن ذلك بل يعلمها من حيث هو كليات وغير مانعة
من الشركة على ما هو شانه كل ما يحصل بطريق التعقل وهذا كما يعلم
المنجم بانه في ساعة كذا خسوفا فانه قد علم الخسوف الجزئي لا على
الوجه الجزئي لان ما علم لا يمنع العقل بمجرد تصوره عن حمله على خسو
فات متعددة وان كان في الخارج لا يصدق الا على ذلك الخسوف

بل لابد في ذلك من المشاهدة والاحساس وهو انما يحصل بعد ذلك
الخسوف وهذا التعقل مستمر قبل وقوعه وبعده فحاصل مذهب
الفلاسفة ان الله تع يعلم الاشياء كلها بطريق التعقل لا
بطريق التخييل والاحساس لفقدان الآلة فلا يفوت عن علمه ذرة
لا في الارض ولا في السماء لكن علمه تع لما كان بطريق التعقل لم
يكن ذلك العلم مانعا من وقوع الشركة ولا يلزم من ذلك ان لا يكون
بعض الاشياء معلومة له تع عن ذلك بل ما تدركه على وجه الاحساس
والتخييل يدركه تع على وجه التعقل فالاختلاف في طريق الادراك
لا في المدرك هذا ما افاده العلامة الدواني على وجه التعقل في
تصانيفه واليه اشار المحقق الطوسي في شرح الاشارات
والمشهور من مذهبهم انه لا يعلم الجزئيات المتغيرة من انها
جزئيات بل على الوجه الكلي ووجهه بعض الفضلاء بان معناه
انه لا يعلم الجزئيات المتغيرة بخصوصية تغيرها بحسب الازمنة
بانها واقعة الآن وغدا او امس فانه لو كان عالما كذلك فاما ان
يتغير العلم بتغير المعلوم فيلزم تغير ذاته تع من صفة الى
صفة وان لم يتغير يلزم الجهل بل يعلمها بحيث لا مدخل للزمان
بحسب الاوصاف الثلثة وهذا العلم يكون مستمرا لا يتغير اصلا
كالعلم بالكليات وتوضيحه انه تع لما لم يكن مكانيا كان نسبته الى
جميع الامكنة على السواء بالقياس اليه قريب او بعيد او متوسط
كذلك لما لم يكن زمانيا كان يستند الى جميع الازمنة على السواء
فليس بالقياس اليه بعضها ماضيا وبعضها حاضرا وبعضها

مستقبلا وكذا الامور الواقعة في الزمان فالموجودات من الازل
الى الابد معلومة له كل في وقته وليس في علمه كان وكائن وسيكون
بل هي حاضرة دائما عنده في اوقاتها بلا تغير اصلا فعلى هذا يكون
قولهم انه لا يعلم الجزئيات راجعا الى ان علمه تع ليس زمانيا هذا
لكن قال الامام ان اللائق باصولهم انه تع لا يعلم الجزئيات المادية
سواء كانت متغيرة او لا يلزم في الاول منه تغير العلم ومن الثاني
الافتقار الى الآلة الجسمانية بالجملة ليس مرادهم ما يتوهم البعض
من ان علمه تع محيط بطبايع الجزئيات واحكامها دون خصوصياتها
واحوالها هذا خلاصة الكلام المنتقطة من فوائد علماء الكلام قوله
منافي الايجاب هو القدرة اه يعني ان للقدرة معنيين احدهما صحة
الفعل والترك اي يصح فيه الايجاب وتركه وليس شيء منهما
لازما لذاته بحيث يستحيل الانفكاك عنه والى هذا ذهب المليون
وهو مناف الايجاب وثانيهما ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل وهذا
المعنى متفق عليه بين الفريقين اذ الحكماء ذهبوا الى ان مشية
الفعل الذي هو الفيض والجود لازمة لذاته كلزوم العلم وسائر
الصفات الكمالية زعما منهم ان تركه نقص مستحيل انفكاكه فمقدم
الشرطية الاولى واجب صدقه ومقدم الثانية ممتنع الصدق وكلتا
الشرطيتين صادقتين في حقه تعالى اذ صدق الشرطية لا يستلزم
صدق طرفيها ولا ينافي كذبهما وهذا المعنى لا ينافي الايجاب فان
دوام الفعل وامتناع الترك بسبب الغير لا ينافي الاختيار بالنسبة
الى الذات كما ان العاقل ما دام عاقلا لا ينغمض عينيه كلما قرب

ابرة من عينيه لقصد القمر فيها من غير تخلف مع انه يفعل باختياره
وامتناع ترك الاغماض بسبب كونه عالما بضرر الترك لا ينافي الا
ختيار فما ظنك بمن يكون علمه عين ذاته تع قوله فمتفق عليه
بين الفريقين قد يقال كون القدرة بهذا المعنى متفقا عليه محل بحث
لان مشية الله تع عندهم عبارة عن علمه تع بالاشياء على
النظام الاكمل على ما صرح به في المواقف في بحث ارادة الواجب
تع فمعنى قولهم ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل وان علم فعل وان
لم يعلم لم يفعل ولما كان العلم لذاته تع كان لحوق طرف العلم لازما
لذاته وهذا معنى ان مقدم الشرطية لازم له وعند المتكلمين عبارة
عن القصد فمعنى ان شاء فعل وان لم يشاء لم يفعل ان قصد
فعل وان لم يقصد لم يفعل ولما لم يكن تعلق القصد لازما لذاته
لم يكن شيء من الطرفين لازما لذاته تع وهذا معنى عدم لزوم
الشرطية الاولى فلا يكون الاتفاق بين الفريقين الا في اللفظ
قوله هذا انما يدل على زيادة الى آخره يعني ان مدلول المشتق
ليس الا المفهوم الحدثي الذي هو من جملة النسب والاعتبارات
كالعالمية والقادرية مثلا وصدق المشتق انما يدل على زيادة
ذلك المفهوم الحدثي ولا كلام في زيادته على ذات الواجب انما الكلام
والنزاع في زيادة حقيقة ذلك المفهوم وما يصدق هو عليه وعلى
ذاته بمعنى انه كما ان في حقنا انكشاف الاشياء ليس بمجرد ذواتنا
بل يحتاج الى صفة زائدة هي العلم فهل في حق الواجب كذلك ام
ذاته تع كاف في ذلك الانكشاف ويترتب على ذاته البحتة ما يترتب

على صفة العلم فينافي وكذا الحال في سائر الصفات ولا يمكن ان ثبوت
المشتق لا يدل على ذلك فمنشأ هذا الوجه عدم الفرق بين مفهوم
الشيء وحقيقته قوله اذ ارادوا اقتضاء ثبوته اه يعني ان اراد
بان ثبوت المشتق للشيء يقتضي ثبوت مأخذ الاشتقاق له
ان يقتضي ثبوت المأخذ في نفسه في الخارج حتى يثبت كون الصفات
موجودة فلا نسلم ذلك فان اتصاف ذاته تع بالواجب والموجود
لا يقتضي الوجوب والوجود الذي هو مأخذهما في الخارج لانهما
امران اعتباريان على ما حقق وان اراد به يقتضي ثبوت المأخذ
للموصوف بمعنى ان صدق المشتق على الشيء يقتضي ثبوت ان
يكون ذلك الشيء متصفا بمأخذ الاشتقاق فمسلم لكن لا يتم غرضهم
من اثبات وجود الصفة لجواز ان يكون ذلك المأخذ من الامور
الاعتبارية ويجوز اتصاف الشيء بالامور الاعتبارية في الخارج
اجاب عنه بعض الفضلاء بان ثبوت الشيء والمقوم منه ان المعنى الذي
دل على زيادته تلك الالفاظ قائم بذاته تع لا كما زعم المعتزلة من انه متكلم
بكلام قائم بغيره واما ثبوته في نفسه فلكون الاصاف المذكورة
من الامور العينية كالسواد والبياض ولما علم ثبوت مأخذ
هذه الاوصاف للموصوف وان الواجب ليس عالما وقادرا بذاته
مثل كون الضوء مضيئا بذاته بحكم المقدمة السابقة علم بالضرورة
ثبوته في نفسه فكما ان اتصاف الجسم بالسواد يدل على ثبوت
السواد في الخارج اذ الوجود الرابطي في الامور العينية فرع
الوجود النفسي فكذا الحال فيما نحن فيه انتهى كلامه وفيه

ان يكون هذه الاوصاف من الامور العينية عنده غير مسلم عند الخصم
قيل ان الترديد المذكور في كلام المحشي قبيح اذ كلام الشارح نص في لا يحتمل
الاول اصلا وان يكون راجعا الى المشتق فيحمل كلام الشارح كلا الامرين
كما لا يخفى قوله وقد عرفواه تأييد لان غرضهم منه ذلك اثبات
كون الصفات موجودة قوله لعل مرادهم يعني لعل مراد المعتزلة من
قولهم عالم لا علم له انه ليس العلم صفة حقيقية بل اضافة وتعلق
مخصوص بين العالم والمعلوم بها يتميز الاشياء وتنكشف عنده
لا نفي العلم مطلقا حتى يكون بمنزلة قولنا اسود لا سواد له فيكون راجعا
الى ما ذهب اليه جمهور المتكلمين من انه تعلق مخصوص به يصير العالم
عالما والمعلوم معلوما قوله فلا يأباه قولهم يعني لا يأبى عن ان
يكون المراد ما ذكر اثباتهم العالمية لذاته تع فانها ليست صفة حقيقية
ايضا عندهم بل اضافة مخصوصة بها يصير العالم عالما والمعلوم
معلوما على ما قال في المواقف من ان العالمية عندهم نفس تعلقات
الذات بالمعلومات فلو اثبتوا العلم بمعنى الاضافة لذاته تع لكان معنى العالمية
الاتصاف بهذه الصفات لا نفس الاضافة فعلم انهم ينفون العلم رأسا
تع ويجعلونه نفس الذات ويثبتون لذاته تعلقا بالمعلومات يسمونه
العالمية واعلم ان نفس الذات المراد بالعالمية ههنا على ما نقلنا من
المواقف وصرح به المحشي فيما بعد حيث قال هو اضافة التميز والانكشاف
التي يسميها المعتزلة عالمية هو التعلق بين العالم والمعلوم ولم ينكره
احد اذ لو انكر لزم انكار كونه تع عالما واما العالمية التي هي حال فقد
اثبتها ابو هاشم من المعتزلة والقاضي الباقلاني من الاشاعرة وقالوا

انها

انها صفة لذات الواجب ليست بموجودة ولا معدومة قائمة بموجود لها
تعلق بالمفهومات وهي ليست بمراد ههنا اذ هي ليست اضافة بل ذات
اضافة ولم يثبتها احد سواهما وبما ذكرنا ظهر فساد ما قال الفاضل
المحشي ههنا فانه مبني على عدم الفرق بين المعنيين فانظر فيه وقيل
في توجيهه ان اثبات العالمية ايضا كذلك فالاوجه لتخصيص العلم
بالنفي بهذا المعنى دون العالمية اذ هما متساوية الاقدام في ذلك تأمل
فخذ ما صفا ودع ما كدر قوله وكذا قولهم عالم بالذات اه يعني يأبى
ما ذكر قولهم عالم بالذات وهو ظ وقولهم علمه عين ذاته وعالمية
زائدة حيث جعلوا العلم ذاته والعالمية التي هي تعلق مخصوص
زائدة على ذاته اذ لو كان المراد انه ليس امرا حقيقيا زائدا على ذاته
تع في الخارج وعلمه والعالمية ايضا كذلك فلا وجه لجعلها زائدة
فعلم انهم ينفون العلم مطلقا ويجعلون العالمية معللة بذاته
قوله فيه تأمل اه اي في دلالة صدور الافعال المتقنة على وجود
صفة العلم التي هي مبدأ الانكشاف والتميز تأمل اذ الصدور على وجه
الاتقان انما يدل على ان فاعلها متصف بالاضافة التي هي التميز
والانكشاف وهي التي يسميها المعتزلة عالمية واما اتصافه ما عليه
بصفة اخرى التي هي مبدأ لتلك الاضافة فلا ولذا قال صاحب
المواقف انه لا حجة على ثبوت امر سوى الاضافة التي بها يصير العالم
عالما والمعلوم معلوما قال المحقق الدواني في شرح العقايد العضدية
اعلم ان مسئلة زيادة الصفات وعدم زيادتها ليست من الاصول
التي يتعلق بها تكفير احد الطرفين وقد سمعت عن بعض الاصفياء

انه قال عندي ان زيادة الصفات وعدمها وامثالها لا يدرك الا
بكشف ومن اسند الى الكشف فانما يرى له ملكا غالبا على اعتقاده
بحسب الفطر الفكري ولا ادري باسا في اعتقاد احد طرفي النفي والا
ثبات في هذه المسئلة قوله لهم ان يقولوا اه اي للقائلين
بعينية الصفات ان يقولوا اتحاد المفهومين كمفهوم العلم والقدرة
مثلا محال وهو ليس بلازم اذ لا تقول بان كونه قادرا عين كونه عالما
بل نقول انما يصدق عليه القدرة اعني ذات القدرة الواجب يصدق
عليه العلم واللازم اتحاد الذاتين وهو ليس بمحال اذ يجوز صدق
المفهومات المتغايرة على ذات واحدة قوله لهم ان يقولوا اه يعني
ان لهم ان يقولوا ان ما يصدق عليه العلم وكذا سائر الصفات
في شانه تع قائم بذاته لانه عين ذاته بخلاف ما يصدق
عليه العلم في شاننا فانه غير قائم بذاته تع مع كونه مغاير
الذواتنا ويجوز ان يكون للعلم افراد بعضها قائم بذاته وبعضها
بغيره بان يكون مقولا بالتشكيك قوله اقتصر على الاول ببيان
المغايرة بين الذات والصفات حيث قال لا هو ولا غيره ولم
يقل ولا هي متغايرة لكن اشارة اه يعني اشار المص بنفي
تعدد الذات والصفات القديمة بنفي المغايرة بينهما الى ان التعدد
فرع التغاير واذا كان التعدد فرعا التغاير فعلم الجواب من عدم
لزوم تعدد الصفات القديمة ايضا اذ ليست متغايرة بعضها
مع بعض كما انها ليست متغايرة للذات والفاضل المحشي قال
اي اشار بقوله فلا يلزم تكثر القدماء وهو خبط اذ ليس في كلام

المص

المص قوله فلا يلزم تكثر القدماء وحمله على قوله الشيء مما لا معنى له قوله
ولان الغرض الاصلي عطف على قوله لان الجواب التام اي انما قال الشارح
لان المقصود الاصلي بيان حكم الصفات لا الجواب اذ لا مدخل لقوله لا هو
في الجواب بل هو يتم بنفي المغايرة قوله وكذا ان يحمل كلام المص اه يعني
ان الشارح حمل كلام المص على انه لا يلزم التعدد مطلقا ولا تكثر القدماء
فورد عليه الاعتراض الذي ذكره بقوله لقائل ان يمنع توقف التعدد
على التغاير وكذا ان يحمل كلام المص على انه لا يلزم قدم غير الله تع وان
كان يلزم التعدد ولا محذور في ذلك لعدم منافاته للتوحيد لان المنافي
له تعدد القدماء المتغايرة وهو ليس بلازم فيكون عين ما ذكره الشارح
بقوله والاولى ان يقال المستحيل اه ولا يرد السؤال الذي ذكره بقوله
لقائل ان يقول لان ذلك السؤال لا يرد على تقدير نفي التعدد مطلقا
نقل وهذا الحمل موافق لما قاله بعض المحققين ان القديم اعم من
الواجب لصدقه على صفات الواجب ولا استحالة في تعدد الصفات
القديمة كما قال الشارح في هذا المقام جوابا عن المعتزلة فافهم قوله
وانما حمل الشارح اه اي انما حمل الشارح كلام المص على نفي تعدده دون
نفي قدم الغير لان المشهور بين القوم هو نفي التعدد مطلقا
وفي قول الشارح والاولى دون ان يقول والصواب اشارة الى ما ذكره
المحشي قوله ان لزوم الكفر المعلوم كفر ايضا كما ان التزام الكفر كفر
كذلك لزوم الكفر المعلوم لان لزوم الشيء مع العلم به التزام قوله
ولذا قال في المواقف اه فان تقييده بقوله ولا يعلم به يدل بالمفهوم
المخالف على انه ان علم به يكفر ولا اشكال قوله ولا شك اه لزوم

الذاتية لا الانتقال من اجلى البديهيات هذا انما يتم ان لو قالوا بالانتقال
بالمعنى الحقيقي واما لو قالوا بالاشتراك او التعلق على ما نقل عن
بعض النصارى فلا فالعمدة في تكفيرهم ما ذكره بقوله على ان قوله
تع وما من اله الا اله واحد يعني انهم انما كفروا لاثبات الالهة الثلثة
لا لانهم اثبتوا القدماء الثلثة ومعنى اثباتهم الالهة الثلثة
انهم اثبتوا في الثلثة في الربوبية لاستحقاق العبادة على ما صرح
به الش في بحث حذف المسند من شرح التلخيص لانهم يثبتون
وجود الوجوب لكل من الثلثة كيف وقد صرح في الالهيات المواقف
انه لا مخالف في مسئلة توحيد واجب الوجود الا الثنوية دون
الوثنية اي النصارى فما ذكره المحشي كانوا يقولون بالهة وذوات
ثلثة محل بحث اذ الاشتراك في الالوهية بمعنى استحقاقها العبادة
لا يدل على كونها ذوات مع انه لا حاجة اليه اذ القول بتعدد المعبود
كاف في تكفيرهم فالصواب ترك قوله وذوات نقل عنه قال الامام
الرازي فسر المتكلمون قول النصارى ثالث ثلثة بانهم يقولون با
قنوم الاب وهو الذات واقنوم الابن وهو العلم واقنوم الروح
وهو الحيوة وهذا الجواب مبني على هذا التفسير انتهى كلامه
يعني الجواب المذكور بقوله جواب مبني على هذا التفسير واما لو فسر
قول النصارى ان الله ثالث ثلثة ان الله ثالث اي الله الثلثة
الله والمسيح والمريم ويشهد عليه قوله تع ء انت قلت للناس
اتخذوني وامي الهين من دون الله قوله بكفرهم ظاهر لا يشترط عليه
لقولهم بذوات ثلثة قوله وايضا ترتب اه يعني ان ترتب الحكم

على

على المشتق يدل على ان مأخذ اشتقاق علة لذلك الحكم كما في قوله
تع السارق والسارقة فاقطعوا ايديهما فان ترتب الحكم القطع
على السارق والسارقة يدل على ان علة القطع السرقة فكذلك فيما
نحن فيه ترتب الحكم بالكفر على ما قالوا ان الله ثالث ثلثة يدل على ان
علة كفرهم هو القول بانه ثالث ثلثة فيكون علة منحصرا في الزام
تعيين التزام الكفر منهم لانهم محكوم عليهم بالكفر وعبارة الش
تشير الى الاول اي ان لزوم الكفر المعلوم كفر حيث قال لكن لزمهم
ذلك قوله وبالاقنوم اه الاقنوم الاصل قال الجوهري احسبها انها
رومية قيل انها يونانية وكانهم سموا الامور الثلثة اصولا لانها
صفات منوط بها نظام العالم ووجوده او لانها اصول الالوهية
قوله وقد يوجه بانه ميراه قال في شرح المقاصد واقتصارهم على
العلم والحيوة دون القدرة والسمع والبصر وغيرها جهالة اخرى
وكانهم يجعلون القدرة راجعة الى الحيوة والسمع والبصر الى العلم
انتهى وجه رجوع القدرة الى الحيوة ان الحيوة عبارة عن صحة
العلم والقدرة لكن تخصيص الرجوع بالقدرة دون العلم جهالة
اخرى والاولى ان يقال كانه ميل منهم الى نفي مكونية العلم والحيوة
لكن لا يلائم قولهم بالقدماء اه وكذا لا يلائم انتقال اقنوم العلم
الى عيسى لانه اذا كان عين الذات لا معنى لانتقال قوله اذ لو قطع
النظر عن الاتحاد فاربعة اعني الذات والوجود والحيوة والعلم
وان نظر الى اتحادها في الخارج فواحد وهو الذات عكس ان يقال
قولهم بالقدماء الثلثة باعتبار قطع النظر عن الاتحاد لكن ذات

الواجب عندهم نفس الوجود ولذا عبر في بعض الكتب عن اقنوم
الاب بالذات قال القاضي في تفسيره ويريدون بالاب الذات وبالابن
العلم وبروح القدس الحيوة قوله العدد وهو الكم المنفصل اه الكم
هو العرض الذي يمكن لذاته ان يفرض فيه شئ غير شئ فان كان
بين اجزائه حد مشترك اي ذو وضع يكون بداية لاحدهما ونهاية
للاخر كالنقطة بين الخطين والخط بين السطحين والسطح
بين الجسمين فهو متصل وان لم يكن بين اجزائه حد فهو منفصل
وهو العدد مثلا اذا ابتدأت من العشرة الى السادس مثلا
انتهى اليه الستة وابتداء الاربعة من السابع لا من السادس
ولا شك ان الانفصال بهذا المعنى في الواحد فلا يكون عددا
بل ليس كما ان للوحدة تقتضي اللاقسمة ولذا قالوا انه من
قبيل الكيف على انه يمكن منع كونه عرضا لانه من الامور الاعتبارية
عند المحققين قوله ولذا فسروه اي ولاجل ان الواحد ليس بكم
منفصل والعدد بما هو نصف مجموع حاشيتيه اي جانبيه
احدهما جانب فوقه والآخر جانب تحته فالواحد ليس بعدد اذ ليس
له جانب تحت والاثنان عدد لانه نصف الاربعة التي هي مجموع
حاشيته اعني الواحد والثلثة وقس على ذلك قوله فكلام الشارح
اه اي جعله للواحد من مراتب العدد اما مبني على المذهب او مبني
على التغليب يعني اطلق اسم المراتب التي هي ما بعد الواحد على ما يشمله
تغليبا للاكثر على الاقل قوله يرد عليه اي يرد على جعل الشارح بعض
المراتب جزءا من البعض انهم اتفقوا على انه جميع مراتب الاعداد

انواع متخالفة بالماهية مركبات من وحدات مبلغها تلك المرتبة مثلا
العشرة عشر وحدات لا خمسان ولا ستة واربعة ولا سبعة وثلثة
الى غير ذلك لامكان تصور العشرة بكنهها مع الغفلة عن تلك الا
عداد فانك اذا تصورت حقيقة كالواحد من وحداتها من غير شعور
بخصوصيات الاعداد المندرجة تحتها فقد تصورت حقيقة العشرة
بلا شبهة وربما يستدل بان تركب العشرة من الاثنين والثمانية
ليس اولى من تركبها من الثلاثة والسبعة فان تركبت من بعضها
لزم الترجيح بلا مرجح وان تركبت من الكل لزم استغناء الشئ عما
هو الذاتي لان كل واحد منها كاف في تقويمها فيستغني عما عداها
اجاب بعض الفضلاء بان المراد بالجزء ما هو في حكم الجزء في عدم الانفكاك
لكنه عبر عنه بالجزء مبالغة وترويجا او هو من قبيل اجراء الكلام على
متفاهم العرب قوله قد يجاب ايضا بان القديم اه يعني منع الملازمة
اي لا نم لزوم تعدد القدماء لان القديم ازلي قائم بنفسه غير محتاج
الى شئ والصفات غير قائمة بذواتها لاحتياجها الى الذات فلا
يكون قديمة وان كانت ازلية والمراد بالازلي ما لا ابتداء لوجوده دون
المعنى الاعم اعني ما لا ابتداء له اصلا قوله ولو سلم منع بطلان اللازم
اي لو سلم ان القديم ما لا ابتداء لوجوده سواء كان قائما بنفسه
او لا فلا نم استحالته فان المستحيل تعدد القدماء بالقدم الذاتي
وهو عدم الاحتياج الى الغير لاستلزامه تعدد الواجب بالذات
وهو مناف للتوحيد دون القدماء المطلقة الشاملة للقدم الذاتي
والزماني المفسر بما لا يكون مسبوقا بالعدم لعدم استلزامه تعدد

الواجب لذاته قوله ولا يخفى انه لا يوافق مذهب المتكلمين لان القول
بالقدم الذاتي والزماني من مخترعات الفلاسفة المتفرع على كونه تع
موجبا بالذات قوله قد سبق في الشرح ان القول بامكان الصفات
ينافي قولهم ان كل ممكن حادث بمعنى انه مسبوق بالعدم ولا يخفى عليك
ان القول بمخالفة بهذه الكلية انما هو من القول بعدم امكانها لانه
يستلزم تعدد الواجب لذاته بخلاف انتقاض تلك الكلية ولذا
خصصه المحققون بان كل ممكن مسبوق بالقصد والاختيار فهو
حادث وفي عبارة الشارح اشعار بذلك حيث قال ولا استحالة في قدم
الممكن قوله بقدم المشية قالوا ان المشية صفة واحدة ازلية
يتناول جميع ما شاء الله لها من حيث انها حادث والارادة حادثة
متعددة بتعدد المراد كذا في شرح المقاصد قوله وفسروه بالقدرة على
التكلم قالوا المنتظم من الحروف المسموعة حادث ومع حدوثه قائم بذات
الله تع وانه قول الله تع لا كلامه وانما كلامه قدرته على المتكلم وهو قديم
وقوله حادث لا محدث وفرقوا بينهما بان كل ما له ابتداء لكان قائما بالذات
فهو حادث بالقدرة غير محدث وان كان مباينا للذات فهو محدث بقو
كن لا بالقدرة كذا في شرح المقاصد قوله فالتفريع المذكور اه اي المذ
كور بقوله والصعوبة هذا المقام ذهب الكرامية الى نفي قدم الصفات
غير ظاهر فلو كان ذهابهم الى نفي القدم لصعوبة المقام لوجب نفي
قدم الصفات مطلقا لان الصعوبة في اثبات البعض ايضا بل يعلم
ان نفيهم قدمها ليست لصعوبة هذا المقام بل لامر آخر وللفاضل
المحشي الجلبي في تصحيح التفريع كلام لا يرضى بسماعه الاذان الكريمة

قوله

قوله قالوا اه اي اثبتوا صحة التفسير المذكور بانه مأخوذ من العرف و
اللغة لانك اذا قلت ما في الدار غير زيد فقد صدقت اذا لم يكن فيها شخص
آخر مع انه ذو يد وقدرة فلو كان الجزء غير الكل والصفة غير الموصوف
لكنت كاذبا وحاصل الجواب ان المراد بالغير في قولنا غير زيد غيره من
افراد الانسان والا لزم ان لا يغاير زيدا ثوبه وامتعة الدار وهو بط قوله
سواء كان بحسب الوجود اه اشارة الى بيان وجه تفسير الشارح قوله
بحيث يتصور وجود احدهما اه بقوله اي يمكن الانفكاك بينهما يعني
انما فسره به اشارة الى ان امكان الانفكاك اعم من ان يكون بحسب الوجود
بان يتصور وجود احدهما مع عدم الآخر او بحسب الحيز بان يتحيز احدهما
في حيز لم يتحيز الآخر فيه لا ما يوهمه قوله يتصور وجود احدهما مع
عدم الآخر من اختصاصه لامكان الانفكاك بحسب الوجود قوله فلا
يرد النقض اه لانه وان لم يكن الانفكاك بينهما بحسب الوجود لكونهما
قديمين والعدم ينافي القدم على ما مر لكنه يمكن الانفكاك بينهما بحسب
الحيز ضرورة انهما لو وجد لكان متحيزين بحيزين قال بعض الفضلاء
هذا النقض انما يرد لو اريد بالامكان الامكان الوقوعي دون الذاتي اذ
العدم ينافي الامكان الوقوعي لا الذاتي انتهى كلامه اقول لو اريد بالا
مكان الذاتي لزم ان يكون الصفات غير الذات لانه يمكن ان يتصور وجود
الذات مع عدمها بالامكان الذاتي لكونها ممكنة على ما هو الحق ولو اريد
امكان الانفكاك من الجانبين لزم المغايرة بين الصفات بعضها
مع بعض لامكان وجود بعضها بدون بعض بحسب الذات مع قطع

النظر عن العلة لكن يرد الالهان المفروضان وكذا المجردين المفروضين كا
العقول والنفوس التي بينهما الفلاسفة لانه لا يمكن الانفكاك بينهما
في الوجود لكونهما قديمين ولا في الحيز لعدم تميزهما قوله فليتأمل
وجه التأمل ان المراد بالانفكاك بحسب الوجود والنقض المذكور مندفع
لعدم تحققها ومادة النقض يجب ان يكون متحققة لان الناقض
مدعي لابد له من اثبات مادة النقض ولا يكفي مجرد فرضها له وما قال الفاضل
المحشي منه ان النقض انما يرد بالممكن لا الممتنع ولا شك ان تعدد الاله
ممتنع فلا يرد النقض بالالهين المفروضين بخلاف الجسمين القديمين
فانهما ممكنان نظرا الى ذاتهما فليس بشيء لانه على تقدير تسليم كفاية
امكان مادة النقض لا فرق في الالهين والجسمين القديمين في ان
وجود كل منهما ممتنع بالنظر الى الدليل عند المتكلمين وممكن بالنظر
الى ذاتيهما مع قطع النظر عما سواهما كما لا يخفى قوله لما كان عدم الا
نفكاك اي ان الشارح لما كان بصدد بيان ان الصفات والذات لا تغاير
بينهما وجب عليه بيان عدم الانفكاك فيهما بحسب الحيز كما بين عدم
الانفكاك بحسب الوجود ليتم البيان الا انه تركه لان عدم الانفكاك بينهما
بحسب الحيز كان ظاهرا ضرورة عدم كونهما متحيزين قوله والا فمجرد
اه وان لم يكن عدم التعرض لكونه ظاهرا فمجرد عدم الانفكاك بحسب
الوجود غير كاف لانتقاضه بالجسمين القديمين على ما عرفت وقد
عرفت ايضا ان مجرد عدم الانفكاك بحسب الوجود كاف والنقض
المذكور غير وارد ولذا اكتفى الشارح به قوله فانهم قالوا بمغايرة اه قال

الآمدي

الآمدي وذهب الشيخ الاشعري وعامة الاصحاب الى ان من الصفات ما هي
عين الموصوف كالوجود ومنها ما هي غيره وهي كل صفة امكن مفا
رقتها عن الموصوف كصفة الافعال من كونه خالقا ورازقا ومنها ما
لا يقال انه عينه ولا غيره وهي ما يمتنع انفكاكه عنه بوجه من الوجوه كا
العلم والقدرة والارادة وغير ذلك من الصفات النفسية لله تع بناء
على ان المتغايرين موجودان يجوز الانفكاك بينهما بوجه وعلى هذا فتلك
الصفات النفسانية لما امتنع انفكاك بعضها عن بعض لم يقل ان بعضها
عين الصفة الاخرى او غيرها كذا في شرح المواقف ومما ذكرنا ظهر لك
ان ما قاله الفاضل المحشي الظاهر انهم لم يقولوا بمغايرة الصفات المحدثة
لموصوفها كلام لا يعبأ به وبهذا ظهر اي ومن عدم قولهم بعدم مغايرة
الصفات ظهر ان استدلالهم السابق اعني انه يقال في اللغة والعرف
ما في الدار غير زيد مع انه زيد وقدرته ليس بصحيح لانه يدل على ان الصفة
المحدثة ايضا لا تغاير الموصوف اذ قد اتصف زيد بالصفات المحدثة
من القدرة والعلم والحيوة والمشية وغيرها مع صدق ذلك الكلام
قوله قد عرفت ان المراد اه يعني قد عرفت في الحاشية السابقة ان تعبير
الشارح بقوله يمكن ان يقدر ويتصور وجود احدهما مع عدم الآخر بقوله
اي يمكن الانفكاك للاشارة الى تعميم الانفكاك لا كما يفهم من تخصيص
بالانفكاك في الوجود فتحقق المراد امكان الانفكاك من الجانبين
ولا نقض بالعالم مع الصانع لانه يجوز ان ينفك الصانع عن العالم
في الوجود اذ يمكن وجوده مع عدم العالم وينفك العالم عن الصانع
في الحيز فان العالم متحيز في حيز ليس الصانع متحيزا فيه لاستحالة

التحيز على ذاته تع وكذا لا يرد الاشكال بالعرض مع المحل اذ ينفك المحل
عن العرض في الوجود بان عدم العرض مع بقاء المحل وينفك العرض عن
المحل في الحيز فان حيز العرض هو المحل وحيز المحل مكانه فما قال الفاضل
الچلبي ان النقض بالعرض مع المحل باق ليس بشيء منشاؤه قلة التدبر قال
بعض الفضلاء رد هذا الجواب بان هذا لا يستقيم على ما هو المقرر والمحقق
عندهم من ان كلمة او في التعريف للتقسيم دون الترديد وحاصله ان المراد
وان قسما من المحدود حده هذا وقسما آخر حده هذه فالمعنى ح ان قسما
من المتغايرين حده ما يمكن الانفكاك بينهما من الجانبين في الوجود وقسما
منهما ما يمكن الانفكاك من الجانبين في الحيز فيرد الاشكال على ما قررناه
اقول هذا انما يرد ان لو كان التعميم مستفادا من كلمة او وليس كذلك
كيف وهو غير مذكور في تعريف الش بل هو مستفاد من ذكر لفظ
الانفكاك في التعريف غير مقيد بقيد في الوجود او في الحيز حيث
قال اي يمكن الانفكاك بينهما فالمعنى الغيران ما يمكن الانفكاك بينهما
اي فرد كان من الانفكاك نعم لا يتم الجواب المذكور الذي ذكره المحشي
اذا اخذ كلمة او في التعريف كما قال بعضهم الغيران ما يمكن بينهما في
الوجود او في الحيز اذ لا يمكن التعميم لان كلمة او للتقسيم لا للترديد تامل
قوله نعم يرد الاشكال اه اي يرد الاشكال بالعالم مع الصانع لو اريد
الانفكاك من الجانبين على من قال الغيران ما يمكن انفكاكهما في
عدم او حيز لعدم امكان الصانع عن العالم في العدم لاستحالة
عدم تع ولا في الحيز ايضا لامتناع تحيزه وان كان يمكن انفكاك
العالم في العدم والحيز جميعا قوله ان قلت لعلهم ارادوا اه يعني

لعل مراده بتجويز الانفكاك جواز ان لا يكون احدهما قائما بالآخر او قائما بمحله
وان لا يكون متقوما وحاصلا به فلا يكون الصفات مغايرة للذات لامتناع ان لا
يكون الصفات قائمة بذاته تع ولا الصفات بعضها مع بعض لعدم جواز
بعضها عن محل البعض الاخر ولا للجزء بالنسبة الى الكل
ان لا يكون لامتناع ان لا يكون الكل متقوما به ولا تنتقض بالعالم مع الصانع
لان العالم غير قائم بالصانع ولا بمحل ولا متقوم به لامتناع ان يكون
الصانع محلا للعالم او محالا بمحله او جزء الشيء وكذا لا يرد النقض بالعرض
بالنسبة الى المحل لانه يجوز ان لا يقوم العرض بالمحل بان ينعدم مع بقاء
محله فيكونان غيرين قوله قلت مثلا اه حاصله ان لفظ امكان الانفكاك
لا يدل على المذكور وهل هذا الا تخصيص مأخوذ من خارج لاخراج مواد
النقض فعلى هذا يجوز تخصيص كل تعريف اعم وتعميم كل تعريف اخص لاجل
تحصيل المراد وهو فاسد كما لا يخفى قوله على انه يرد اه اي مع كونه
مما لا يلتفت اليه غير صحيح في نفسه لانه يرد عليه التشخص فانه على تقدير
موجودا على محله مع جواز ان لا يكون صح
ان يكون محله متقوما به وكذا الاعراض اللازمة على تقدير وجودها لا يجوز
ان لا يكون قائمة بمحلها مع كونها مغايرة له بالاتفاق وانما قلنا على تقدير
وجودها لان الاعراض اللازمة غير موجودة عند الشيخ الاشعري
ضرورة ان العرض لا يبقى زمانين وقيل في توجيه قوله على انه غير محله
بالاتفاق وفيه انه ح داخل في الاعراض اللازمة فلا وجه لافراده بالذكر
لكن هذا يرد على كلام المحشي ان مادة النقض لا بد ان تكون موجودة وعلى
تقدير وجودها لهم ان يقولوا ان التشخص والاعراض اللازمة لا تكون
مغايرة للتشخص ولمحلها قوله يرد عليه ان الكلام اه يعني انه لا يجوز
وجود الذات بدون الصفة لانهم صرحوا بان الكلام بعدم المغايرة

ط يرد عليه التشخص اذ التشخص لا يجوز ان لا يكون قائما بمحله مع انه غيره صح

انما هو في الصفات اللازمة على ما صرح به فيما سبق من نقل الآمدي
بل القديمة على ما ذكره الش وهذا الاضراب انما هو باعتبار كون القديم
اخص من اللازمة من حيث المفهوم والا فمن حيث الصدق مثلا
زمان ضرورة انه لازم سوى صفات الواجب بناء على تجدد الاعراض
ولا يوجد الذات بدونها لانها للزومها وقدمها يمتنع انفكاكها عن
الذات قال بعض الفضلاء المراد بالصفات الصفات المحدثة ولعل
هذا على ما هو المشهور من مذهب الشيخ من ان كل صفة لا يغاير
الموصوف كالجزء مع الكل انتهى كلامه هذا ان الشارح قد صرح
في صدر الدرس بان الكلام في الصفات القديمة حيث قال بخلاف
الصفات المحدثة فالمناسب ان يرد الاعتراض موافقا لما قرره
اولا ما ذكره من عدم مغايرة المحدثة لم ينقل عن الشيخ الاشعري
وان كان الدليل يقتضيه على كيف وهو مخل لما تقرر عنده من تجدد
الاعراض اذ يتحقق الانفكاك من جانب الموصوف بحسب
الوجود ومن جانب الصفة بحسب الحيز **قوله** ومراده اه جواب
سؤال تقريره ان انفكاك الصفات اللازمة بل القديمة عن
الذات ممكن بالقياس الى ذاتها وان منع لزومها وقدمها عن الا
نفكاك والامتناع بالغير لا ينافي الامكان الذاتي وحاصل الدفع
ان المراد بالامكان جواز انفكاك احدهما عن الآخر بلا مانع من و
قوع ذلك الانفكاك ولا جواز الانفكاك اعني الامكان الوقوعي
وهو ههنا منتف لان اللزوم والقدم مانع عن وقوعه فلا يكون
مجرد الامكان كافيا في التغاير ~~بل لا بد من ان لا يكون الذات مغاير العرض~~
حتى يلزم

اللازم

نقل عنه انه لم يكن مجرد الامكان كافيا
في التغاير يلزم ان لا يكون
الذات مغاير العرض
اللازم صح

[illegible] وأقول في جوابه ان المراد بالانفكاك كما عرفت اعم سواء
كان بحسب الوجود او بحسب الحيز فافهم انتهى كلامه يعني ان العرض
اللازم مغاير للمحل لتحقق الانفكاك بينهما من جانب واحد في الحيز
لان غير المحل مغاير الحيز العرض كما لا يخفى **قوله** لان الكليين اه
بيان للقرينة الدالة على ان المراد والمحل الجزئيين بعنوان في الغيرين
وهما لا يكونان الا موجودين فهذا قرينة على ان المراد والعرض والمحل
الجزئيين لان الكليين غير موجودين في الخارج **قوله** عدم تصور
هذا الفرض اه ان العرض الجزئي من جملة متشخصة المحل الخاص
فلا يكون تصوره من حيث كونه جزئيا بدون محل اقول الجواب عن
النقض بالعالم مع الصانع على تقدير ارادة صحة الانفكاك عن الجا
نبين قد تم بقوله المراد امكان تصور وجود كل منهما مع عدم الاخر
ولا يخفى انه على ذلك التقدير لا يرد النقض بالجزء مع الكل والصفة
مع الذات بل هو على تقدير ارادة الانفكاك من احد الجانبين فاعتبار
وصف الاضافة انما هو جواب على تقدير اختيار الشق الثاني
الا ان عبارة الشارح التي تنبئ عن الجواب الثاني بقوله بخلاف
الجزء مع الكل ناقصة عن اداء المقصود وموهمة بان تتمة الجواب
الا بقوله يدل على ما قلنا قول الش في الجواب ولو اعتبر وصف الا
ضافة حيث فصله عما قبله فان ما قبله رد للجواب الاول وقوله ولو
اعتبر رد للجواب الثاني المشار اليه بقوله بخلاف الجزء مع الكل
وبما ذكرنا علمت انه لا يظهر به ان اعتبار وصف الاضافة خلل
في قول الش **قوله** ~~وبه يظهر اه اي وبان اعتبار وصف الاضافة~~

وبه يظهر الخ اه بان اعتبار وصف الاضافة
يستلزم ان لا يكون بين العلة والمعلول
تغاير فيظهر خلل ما ذكره بقوله والعالم
قد يتصور الخ لان تصور العالم بدون
الصانع من حيث كونه معلولا له محال لانه يستلزم جواز
تصور احد المتضايفين بدون الاخر
وتصوره بالنظر الى ذاته مع قطع النظر
عن وصف الاضافة غير مفيد في كونه مغايرا
للصانع لان وصف الاضافة معتبر على
ما اعترف به السائل صح صح

الكلام

يستلزم والعالم قد يتصور موجودا ثم يطلب اه لانه جواب مستقر
لادخل لاعتبار الاضافة فتدبر ان لا يلزم بين العلة والمعلول التغاير
يظهر خلل قوله والعالم قد يتصور اه لان تصور العالم بدون الصانع
من حيث كونه معلولا له باطل لانه يستلزم تصور احد المتضايفين
بدون الآخر وتصوره بالنظر الى ذاته مع قطع النظر عن وصف الاضافة
غير مفيد في كونه مغايرا للعالم لان وصف الاضافة معتبر على اعتراف
به الشارح قال الفاضل المحشي انت خبير بان وصف الاضافة في صورة
العالم بالنسبة الى الصانع كان فرضيا تقديريا قبل اقامة البرهان
فكان الكلام ههنا مبنيا على انه يتصور العالم موجودا مع قطع
النظر عن عبارة وصف العلية والمعلولية فان العلية والمعلولية
غير ظاهر بخلاف وصف الاضافة في صورة الجزء والكل والعلية
والمعلولية ونحو ذلك فان وصف الاضافة محقق لا فرضي فكان ابطال
الشارح هناك مبنيا على اعتبار وصف الاضافة بالفعل لا على طريق
قطع النظر عنه فلا اشكال انتهى في وصف الاضافة اقول كثيرا ما
يصدق بوجود الكل ثم يطلب بالبرهان وجود الجزء لخفاء كونه جزءا
فوصف الاضافة فيه ايضا فرضي قبل اقامة البرهان فالفرق المذكور
غير بين قوله يرد عليه ان مجرد التغاير اه اجيب عنه بان ما هو
المفهوم من عبارة الشارح ان التغاير بحسب المفهوم شرط لافادة
الحمل فانه لا يفيد بدونه لا انه كاف فيه ويمكن ان يقال معنى التغاير
في المفهوم ان يكون مفهوم المحمول امرا زائدا على ما يفهم من الموضوع فالنقض بالمثال المذكور غير وارد لكون مفهوم المحمول

جزءا

جزءا من مفهوم الموضوع تأمل واعلم ان تفسير الحمل بالاتحاد في الهوية
والتغاير في المفهوم لا يصح في العدميات فقيل بشرط الحمل الاتحاد ذاتا
بمعنى ان ما صدق عليه ذات واحدة والتحقيق ما ذكر في حواشي شرح
التجريد ان الحمل في الذاتيات هو الاتحاد وفي العرضيات هو الاتصاف
كذا قيل قوله بدل ان النافية وانه تصحيف فصل وقع في عامة نسخ
الحواشي بدل ان النافية فعلى هذا قوله فصل بالضاد المعجمة ومعناه
انه تصحيف فصل الى زائدة لا فائدة فيه ويؤيده ما نقل عنه من
تمثيل ان النافية حيث قال كما في قوله تع ان كل نفس لما عليها حافظ
لان لما بمعنى الاستثناء لدخوله على الاسم تم كلامه وفي بعض النسخ
بدل لن النافية باللام المتصلة مع النون وقوله فصل بالصاد المهملة
فمعناه انه تصحيف وتغيير بسبب فصل لامها عن النون وفي بعض
النسخ تصحيف محض قوله اذ لا يمكن عطفه اه مثلا ان يقال انه معطوف
على قوله لصار بحسب المعنى اذ مآله لو كان الواحد غيرها لزم ان يكون
الواحد غير نفسه وان تكون العشرة بدونها او معطوف على ضمير
كان على ما وقع في بعض نسخ الشرح بدل لفظ صار فيكون المعنى
لكان كون العشرة بدونها وعلى هذا يكون معطوفا على قوله لصار
يعني وعلى تقدير ان يكون معطوفا على قوله لانه من العشرة وح لا يرد
النقض باللازم لانه لا يصدق عليه انه من انتهى يعني انه وان صدق
على اللازم انه لا يكون بدون الملزوم لكن لا يصدق عليه انه بعض
من الملزوم فلا يرد النقض به على الدليل قوله وينتقض ايضا اه
فان اللازم اي مع كونه محتاجا الى التكلف ينتقض به للازم فان كان

وكذا ذلك تعسف وتكلف نقل عنه بتقدير ان يقال لزم ان تكون العشرة بدونه صح

لصار وعلى تقدير كون النافية يكون معطوفا على قوله صح

١٣٣

اللازم غير الملزوم عند المعتزلة مع جريان الدليل المذكور فيه بان
يقال لو كان اللازم غير الملزوم لزم ان يكون الملزوم بدونه وانه
مح فيلزم ان لا يكون اللازم غيرا ويمكن ان تقرر بالنقض التفصيلي
بان يقال لا نم انه لو كان الواحد غير العشرة يلزم ان يكون العشرة
بدونه فان اللازم غير الملزوم عندكم مع انه لا يكون الملزوم بدونه
قوله لا يقتضي النفسية اي العينية حتى يلزم من مغايرة الشيء لم
بجزئه مغايرته لنفسه غير موقوف على كونه ولا يخفى عليك ان
لزوم مغايرة الواحد لنفسه غير موقوف على كونه جزءا من العشرة
وعدم تحققها بدونه يستلزم النفسية فلو كان مغايرا لها يلزم
مغايرته لنفسه بل يتم بمجرد بيان ان ليس للعشرة مغاير السوء
كانت نفسه اولا اذ يكفي ان يقال انه من العشرة وهو لا يكون
بدونها فلا تكون العشرة مغايرا له فلو كان الواحد مغايرا لها يلزم
مغايرته لنفسه لان المغايرة للشيء مغاير لما ليس غيره اذ
لو كان عينه يلزم اتصافه بالغيرية بالنسبة الى الواحد فالصواب
ان يقال في توجيه النظر اذ كون الشيء من الشيء وعدم تحققه
بدونه لا يقتضي عدم المغايرة بينهما قوله وبالجملة مغايرة
اه فلا يلزم من مغايرة الواحد للعشرة ومغايرته بدونه له مغايرتها
لنفسها قوله فان للعلم تعلقات اه حاصله ان تعلقات علمه
تع نوعين تعلقات في الازل من غير ان يكون مقيدا بالزمان شاملة
لجميع ما يمكن تعلق العلم من ازليات والمتجددات لكن تعلقاته
الازلية بالمتجددات باعتبار انها تتجدد اي من غير ان يكون مقيدا

بالزمان بل على وجه كلي كما يتعلق بالامور الكلية الغير المتجددة على ما مر
تحقيقه وهذه التعلقات قديمة غير متناهية بالفعل ضرورة عدم
تناهي متعلقاتها اعني جميع ما يمكن ان يعلم من الامور الازلية والمتجددة
لشمول الممكن والممتنع والواجب وتعلقات فيما لا يزال مختصة بالمتجد
دات باعتبار انها متجددة في زمان الحال والاستقبال وهذه التعلقات
حادثة متناهية بالفعل ضرورة حدوث متعلقاتها وتناهيها سواء
كانت مجتمعة او متعاقبة في الوجود لان كل ما هو موجود متناه
ولا يلزم من تغير المتجددات بحسب تجدد الازمان وتبدلها تبدل ذات
الواجب تع من صفة الى صفة على ما زعمت الفلاسفة لان ذلك
لا يوجب تغيرها في صفة العلم بل في تعلقاتها التي هي امور اضافية
فيه ولا فساد فيه هذا ما عليه الجمهور وذهب بعض المحققين
الى ان علمه تع بالمتجددات بانها وجدوا العلم بانها ستوجد واحد
فلا حاجة الى اثبات تعلقات حادثة فعلمه تع بالمتجددات باعتبار
وجودها فانا من علم ان زيدا يستدخل الدار غدا فعند حصول الغد
يعلم بهذا العلم انه دخل الدار الآن اذا كان علمه هذا مستمرا بلا
غفلة مزيلة له وانما يحتاج احدنا الى علم اخر متجدد فيعلم انه دخل الآن
بطريان الغفلة عن الاول والباري تع يمتنع الغفلة عليه فيكون
علمه تع بانه وجد عين علمه بانه سيوجد وانما قال متناهية با
الفعل لان تلك التعلقات غير متناهية بالقوة بمعنى انها لا تنتهي
الى حد لا يتصور فوقه تعلق اخر لا بمتعلقاته ايضا غير متناهية
بهذا المعنى على ما مر في تحقق ان مقدور الله غير متناهية وبما

قرر ذلك اندفع ما قال الفاضل المحشي من ان المجردات سواء اخذت باعتبار انها
يتجدد او باعتبار انها وجدت الآن او بالفعل متناهية بالبرهان
التطبيق فيلزم تعلقات العلم بذلك ايضا متناهية سواء كانت التعا
التعلقات ازلية او متجددة اذ ليس معنى قولهم للعلم تعلقات قديمة غير متنا
هية بالفعل الازليات والمتجددات اذ للعلم تعلقات غير متناهية بالنسبة
الى الكل واحد من الازليات والمتجددات حتى ما ذكرتم بل معناه ان تعلقاته
غير متناهية بالنسبة الى مجموع الازليات والمتجددات ولا شك ان مجموع
الازليات غير متناهية كما لا يخفى **قوله** بجعلها ممكن الوجود اه يعني
ان القدرة صفة تجعل المقدورات ممكن الوجود اي الصدور من الفاعل
بمعنى انها صفة بها يمكن التأثير والايجاد من الفاعل لا بمعنى انها تجعل المقدو
رات ممكنة الوجود في نفسها لان الامكان بمعنى استواء الطرفين با
لنسبة الى ذاتها امر ذاتي للممكن تعلق القدرة به يقال هذا مقدور
لانه ممكن وذلك ليس بمقدور لانه ممتنع وواجب فلا يصح ان يكون
اثرا للقدرة ومحصول الكلام ان المتكلمين افترقوا فرقتين منهم
من اثبت التكوين صفة مغايرة متغيرة للقدرة والارادة ومنهم
المص ومنهم من نفاه فمن اثبت التكوين قال ان القدرة صفة من
شانها صحة التأثير والايجاد عن الفاعل والتكوين صفة من شانها
الايجاد بالفعل بمعنى ان الممكن الذي تعلقت القدرة في الازل وصح
صدوره عنه اذا ترجح بتعلق الارادة احد جانبيه تعلق التكوين
بايجاده فوجد فعلى هذا تعلقات القدرة كلها قديمة غير متناهية
بالفعل لان الممكنات التي يصح صدورها من الواجب غير متناهية

ولا يصح ان يكون اثرا للقدرة ومحصول الكلام

والنافون

١٢٥

والنافون للتكوين قالوا ان القدرة صفة من شانها الايجاد واما
صحة الصدور فهو امر لازم لامكانها الذاتي لانه اذا كان الطرفان متساويين
صلح كل منهما اثر الفاعل فلا يحتاج صحة الصدور الى المخصص انما المحتاج
صدور احدهما بعينه من الفاعل الى المخصص اعني المحتاج وهو الارادة
فلا حاجة الى اثبات التكوين ثم هؤلاء افترقوا فرقتين فقال بعضهم
ان القدرة متعلقة في الازل بايجاد المقدورات لكن الارادة اذا تعلقت
وجد المقدورات فيما لا يزال غير متناهية بالقوة وقال انها متعلقة
لا فيما لا يزال بايجاد المقدورات بمعنى ان الارادة اذا رجح احد طرفي الممكن
تعلقت القدرة بايجاده فوجد فعلى هذا تعلقات القدرة حادثة بحسب
تجدد المقدورات فعندهم مقدورات تع متناهية بالقوة بالفعل ضرورة
تناهي الموجودات غير متناهية بالقوة اذ لا ينتهي الى حد لا يتصور
فوقه تعلق القدرة هذا محصول كلام المحشي والاولى ان يقول على مذ
هبنا في التكوين ان للقدرة تعلقين احدهما ازلي بها يصح صدور
الممكنات عن الفاعل وتلك التعلقات قديمة غير متناهية بالفعل لعدم
تناهي الممكنات وتعلق ثان حادث بها يوجد المقدورات وهي تعلق الحا
دث بعد تعلق الارادة بترجيح احد جانبيه وهذه التعلقات متناهية
بالفعل غير متناهية بالقوة كما هو متعلقاتها **قوله** فذكرها للتنبيه على
الترادف فيه الاولى ح ذكرها متصلا بالقدرة **قوله** او على صحة الاطلاق
اه يعني ذكر القوة للتنبيه على انه يصح اطلاقها على الله تع بمعنى انه يصح ان
يقال ان القوة صفة له تع لا بمعنى انه يصح اطلاق القوي المشتق منه
عليه تع فلا يرد ما قال الفاضل المحشي ان كون المأخذ صفة له لا يدل على صحة

فالقدرة متعلقاتها كلها قديمة عندهم
عندهم ولا حاجة الى حدوث الممكنات
الى امر اخر فعندهم تكون مقدورات الله
غير متناهية بالفعل ضرورة ان ما
يوجد فيما لا يزال صح

اطلاق المشتق عليه تع فان الاطلاق موقوف على الاذن الشرعي ولا
يرد ان الاستواء والوجه واليد والقدم صفة له تع مع عدم صحة اطلاق
المستوي وغيره كذا عليه تع عندنا قوله وهما صفتان غير العلم اي هما
صفتان زائدتان على الذات ينكشف بهما المسموعات والمبصرات كما ينكشف لنا
باحدى هاتين الصفتين من غير ان يكون على سبيل الانطباع او وصول
الهواء ومغايرتان للعلم اذا علمنا علما تاما وجليا بشيء ثم ابصرناه
او سمعناه نجد بالبداهة في هاتين الحالتين ونعلم بالضرورة ان الحا
لة الثانية مشتملة على امر زائد مع العلم فيهما فذلك الزائد هو الا
بصار عندنا قوله عند الاشاعرة والجمهور من المعتزلة والكرامية
قال في شرح المقاصد لان ذلك ليس بلازم على قاعدة الشيخ الا
شعري في الاحساس من انه علم بالمحسوس لجواز ان يكون مرجعهما الى
صفة العلم ويكون السمع علما بالمسموعات والبصر علما بالمبصرات
انتهى كلامه وانما قالوا اثبت صفتين زائدتين لان القرآن والا
حاديث مملوءة مع انه يمكن اتصافه به فلا حاجة الى تأويل قوله
واولهما غيرهم اي فلاسفة الاسلام والكعبي وابو الحسن البصري بالعلم
بالمسموعات والمبصرات من حيث تعلقه على وجه يكون سببا للانكشاف
التام الذي يكون لنا بعد استعمال تينك الحاستين وحاصل كلامهم
ان للعلم بالنسبة الى المسموعات والمبصرات تعلقين تعلق ازلي
بها ينكشفان انكشافا تاما شبيها بالانكشاف التعقلي يكون لنا بعد
استعمال العاقلة وتعلق آخر حادث يحصل بعد حدوثهما بها ينكشفان
ينكشفان انكشافا جليا شبيها بالانكشاف التجلي الذي يكون لنا

بعد

بعد استعمال الحاستين المذكورتين فهو باعتبار هذين التعلقين
المسمى بالسمع والبصر قوله فلا يرد ان العلم لان للعلم تعلقا تعلقا
يحدث بحدوثهما قوله ومن تمسك به اه اي وكذا ومن تمسك باثبات الصفتين
المغايرتين للعلم يلزمه ان يقول بالذوق والشم واللمس في ذاته تع
ضرورة ان العلم بالمذوقات والمسموعات والملموسات يكون قبل وجودها
وتكون هذه الصفات مغايرة للعلم في ذاته تع فلا ينحصر الصفات عنده
في السبع قال السيد في شرح المواقف وانما لم يوصف بالشم والذوق
واللمس لعدم ورود النقل بها قال بعض المحققين الاولى ان يقال لما ورد
النقل بهما آمنا بذلك وعرفنا انهما لا يكونان بالآلتين المعروفتين واعترفنا
بعدم الوقوف على حقيقتهما قوله عند من لا يقول بالتكوين نقل عنه وهذا
لا يصح على مذهب من لا يقول بالتكوين مطلقا بل على الآخرين منهم كما مر آنفا
قوله اعترض عليه اه حاصله ان الارادة التي من شانها التخصيص
عند التعلق ان تساوى نسبتها الى التعلقين اعني تعلق الفعل
والترك يحتاج الى مخصص آخر والا يلزم الترجيح بلا مرجح وينقل الكلام
الى ذلك التخصيص فيلزم التسلسل او الدور وان لم يتساو ويلزمه شانها
التعلق بجانب واحد لذاته يلزم الايجاب ونفي الاختيار بمعنى صحة الفعل
والترك الذي اثبته الشيخ الاشعري ضرورة ان احد الطرفين لازم الذات
وان كان بالمعنى ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل متحقق لا يقال لم لا يجوز
ان يكون للارادة او مخصصا آخر نوع خصوصية باحد التعلقين ولا تنتهي
تلك الخصوصية الى حد الوجوب فلا يلزم الايجاب ولا التسلسل لانا نقول ان الخصوصية
ما لم تنته الى حد الوجوب لا يكون مخصصا للوقوع لانه اذا صار الوقوع
مخصص

بسبب تلك الخصوصية اولا بلا وجوب وكان كافيا في وقوع فليفرض وقوعه بها في وقت والعدم في وقت آخر فان لم يكن اختصاص احد الوقتين بالوقوع لمرجح يلزم الترجيح بلا مرجح وان كان المرجح لا تلك الخصوصية كافية بل نقول اذا لم يكن الاولوية واصلة حد الوجوب يلزم ترجيح المرجح لانه مع وجود تلك الاولوية لاحد الطرفين يجوز وقوع الطرف الآخر لعدم انتهائها الى حد الوجوب فاذا فرض وقوع الطرف الآخر مع وجود الاولوية لاحد الطرفين يلزم ترجيح بلا مرجح ولذا قالوا في تعريف الارادة صفة توجب تخصيص احد المقدورين ولم يقولوا صفة ترجيح احد المقدورين وقالوا ان المعلول ما لم يجب وجوده عن العلة لم يوجد **قوله** لا يقال الارادة صفة اه جواب عن الاعتراض حاصله انا نختار الشق الاول ولا نم لزوم الاحتياج الى مخصص آخر فان الارادة صفة من شانها ومقتضى ذاتها انها اذا تعلقت يصح صدور الفعل وتركه عن الفاعل من غير احتياج الى مخصص آخر ويجوز تخصيصه للمساوي بل المرجوح لانا نقول الكلام في وجود تلك الصفة اه يعني ممتنع لانم وجود الصفة التي من شانها صحة الفعل والترك من غير مخصص بل هو ممتنع لاستلزامه المحال الذي هو ترجيح احد المتساويين بلا مرجح وقد اجيب عنه بان اللازم وهو ترجيح احد المتساويين اي ايجاده بلا مرجح اي من غير سبب وداع الى ايجاده وهو ليس بمحال بل هو واقع فان الهارب من السبع اذا عن له طريقان متساويان فانه يختار احدهما من غير داع وباعث عليه وكذا العطشان اذا كان عنده قدحان مستويان من جميع الوجوه والجائع اذا كان عنده رغيفان متساويان من جميع الوجوه انما المحال هو ترجح احد المتساويين اي وقوع احدهما

من غير

من غير مرجح اي موقع وموجد وهو غير لازم من كون الارادة مرجحة كما لا يخفى فانت خبير بان هذا الجواب لا يجري نفعا لانه حينئذ يجوز ان يكون التخصيص احد المقدورين بالوقوع في وقت معين بين القدرة والتساوي نسبتها الى الطرفين والاوقات انما يستلزم الترجيح بلا مرجح لا الترجيح بلا مرجح اذ المرجح الموجود هو الذات وهو موجود والفرق ان يكون القدرة مرجحة يستلزم الترجيح دون الارادة مشكل على انا نقول قد صرح السيد الشريف في شرح المواقف في بحث الامكان الترجيح بلا مرجح يستلزم الترجيح بلا مرجح هيهنا ولا تخلص عن هذا الايراد الا بان يقال ان تعلق الارادة بترجيح احد الطرفين محتاج الى تعلق آخر يخصصه وهكذا الى ما لا نهاية والتعلقات امور اعتبارية لا يجري فيها برهان التطبيق فالتسلسل فيها ليس بضائر وفيه تامل **قوله** تحقيقه اي تحقيق ان العلم غير الصفة التي يترجح احد المقدورين بالوقوع انه لو كان عينها فلا يخلو اما ان يكون العلم بنفس حقيقة المقدور او العلم بوقوعه ووجوده في الخارج وكل منهما لا يصير مخصصا اما الاول فلانه عام شامل للواقع وغيره فانه يتعلق بعلم الممكن والممتنع والواجب فلا يكون مخصصا له وهو ظ واما الثاني فلان العلم بوقوع الشيء فرع تابع لكونه مما يقع في الحال او في الاستقبال فان المعلوم هو الاصل والعلم صورة له وظل وحكاية عنه سواء كان مقدما عليه وهو الفعل او مؤخرا الشيء فرع ذلك الشيء عنه وهو الانفعال والصورة والحكاية عن الشيء فرع ذلك الشيء حتى لو لم يكن ذلك الشيء بتلك الحقيقة الحيثية التي تعلق به العلم لا يكون علما بل جهلا واذا كان العلم بوقوع الشيء فرع كون الشيء مما يقع فلا يكون عين الارادة التي كون الشيء مما يقع فرع وتابع له وبما حررنا كما اندفع ما قيل

أن كون العلم تصورا او تصديقا انما يتم في العلم الحصولي و علم الله تع
حضوري اذ ليس المراد التصور والتصديق ما هو قسم العلم الحصولي اعني
الصورة الحاصلة بدون الحكم او مع الحكم بل العلم بنفس الحقيقة الشئ
او العلم بوقوعه سواء كان حضوريا او حصوليا واندفع ايضا ما قيل انا
لا نم ان التصديق فرع الوقوع انما يكون كذلك لو كان الزمان الماضي معتبرا
في القضية المصدقة بها اما اذا كان القضية ممكنة عامة او مطلقة عامة
او مقيدة بالزمان المستقبل فلا يكون التصديق بها فرع وقوعها لان التصديق
على هذا التقدير وان لم يكن فرع الوقوع بمعنى تأخره عنه في الوجود لكنه
فرع له بالمعنى الذي ذكرناه اعني كونه ظلا و حكاية فيها وهذا القدر كاف لعدم
كونه مرجحا الوقوعه كما لا يخفى على ذوي الافهام بقي ههنا بحث وهو ما ذكره صاحب
نقد المحصل ان هذا مخالف لما تقرر عندهم من ان ما علم الله تع وقوعه يجب
ان يقع تأمل **قوله** وبه يندفع قول الحكماء اي بما ذكرنا ان العلم بالوقوع سواء
كان متقدما عليه او متأخرا اندفع ما قال الحكماء ان العلم التابع لوجود الاشياء
هو العلم الانفعالي الذي يكون مستفادا من الوجود الخارجي كعلمنا
بالسماء والارض دون العلم الفعلي الذي يكون الوجود الخارجي مستفادا
منه كما يتصور اولا السرير ثم يحصل وعلمه تع من قبيل الفعلي اذ هو يعلم
الاشياء كما هي قبل ان توجد فلا يكون تابعا فيجوز ان يكون مرجحا لوقوع الا
شياء في اوقاتها وانما قلنا انه يندفع لانهم ان ارادوا به انه ليس ظلا
وحكاية عنه فهو غلط وان ارادوا به ليس بتابع في الوجود الخارجي و
التحقيقي لانه مقدم عليه فهو مسلم لكنه لا يصير بهذا القدر مرجحا
لوقوع المقدور كما لا يخفى **قوله** نعم يرد ان يقال اه يعني يرد ان يقال

انه لا يلزم من عدم كون العلم بنفس المقدور او العلم بوقوعه مرجحا ان
لا يكون العلم مطلقا مرجحا لجواز ان يكون المرجح هو العلم بالمصلحة وهو
ليس فرعا لوقوع الفعل بان يكون وقوع الفعل اصلا والعلم بما فيه من المصلحة
ظلا و حكاية عنه وهو ظاهر واجاب عنه بعض العلماء بان العلم بالمصلحة
انما يكون مرجحا اذا كان مراعاة الاصلح واجبة عليه تع وليس كذلك كما بين
في محله فيجوز ان يترك ما فيه المصلحة ويفعل ما لا مصلحة فيه فلا يكون
مخصصا تأمل حتى ينكشف لك حقيقة الحال وسريرة المقال **قوله** ان قلت
يلزم ان يكون اه لا يخفى ان هذا انما يرد ان لو فسر قوله ولا مغلوب اي لا يكون
مضطرا في افعاله بل يكون افعاله على نسق واحد اما لو فسر بعدم كونه
مغلوب الطبيعة في افعاله فلا لان الجماد مجبور الطبيعة في افعاله غير
مختار فيها يكون معنى كونه تع مريدا انه ليس له قاسر في افعاله ولا ساه
فيها ولا مغلوب الطبيعة فيها بل يفعل باختياره فح يكون راجعا الى نفي
كون الارادة صفة ثبوتية زائدة على ذاته ولذا قال الش في شرح المقا
صد لا خفاء في ان هذا موافق للفلاسفة في كون الواجب مريدا اي
فاعلا على سبيل القصد والاختيار ثم اعلم ان قوله ان قلت يجوز ان يكون
الجماد مريدا تقريره ان هذه السلوب متحققة في الجماد فلو كان
الاتصاف بمجرد هذه السلوب كافيا في كونه تع مريدا لزم ان يكون الجماد
مريدا وح جواب المحشي موافق له وهو ان هذا تفسير الارادة في الواجب
يعني ان هذه السلوب انما تكون ارادة في الواجب لا في غيره فكون
الجماد ليس عكس ولا ساه ولا مغلوب لا يستلزم كونه مريدا وقال
بعض الفضلاء ان مقصود المعترض انه لو كفى مجرد ذلك في صحة

اطلاق المريد على الواجب لصح اطلاقه على الجماد لتحقق ما يوجب صحة
الاطلاق فيه ولا يخفى ان جواب المحشي غير تام اقول هذا التقرير فاسد
لانا لا نم تحقق ما يوجب صحة الاطلاق في الجماد لان الموجب لصحة
الاطلاق كون الواجب غير مكره ولا ساه ولا مغلوب لا كون شيء
من الاشياء كذلك على ما يشعر به كلامه قوله لانه ليس بمكره ولا ساه ولا
مغلوب بايراد الضمير الراجع الى الواجب والحاصل ان ان اورد السؤال
بان الجماد ايضا متصف بعدم المكره والسهو والمغلوبية فيلزم
ان يكون مريدا يكون السؤال موجها و يجاب بما اجاب به المحشي وان اورد
بان التعريف صادق على الجماد فيلزم ان يكون مريدا فهو فاسد لعدم صدق
التعريف عليه ضرورة اخذ الواجب في التعريف فتدبر فانه دقيق **قوله**
نعم يرد اه يعني يرد عليه ان الارادة اذا كانت عبارة عن السلوب
المذكورة لا تكون مرجحة لتخصيص احد المقدورين بالوقوع في بعض
الاوقات لان نسبتها الى كل الاوقات والمقدرات على السواء كما لا يخفى
ان اريد اه اي ان اريد ان الفعل يصدر عن الذات مع عدم كونه
مكرها وساهيا ومغلوبا في ذلك فهو قوله بان الواجب موجب في
افعاله لكون الافعال مقتضى ذاته من غير ان يكون بتوسط صفة
بها يصح الفعل والترك قيل ان من فسر الارادة بالسلوب المذكورة
اثبت المشية فلعلها هي المرجحة **قوله** الملازمة غير مسلمة عندهم
لان تخلف المراد عن الارادة جائز عندهم لانهم يقولون ان الله تعالى
اراد الايمان الكافر وطاعة الفاسق لكنه لم يقع وبعضهم يسلمون
الملازمة ويفرقون بين الارادة والمشية ويقولون تخلف المراد

جائز

جائز دون ما تعلق به المشية ولعلهم يخصون المشية بمشية الغير
قوله لكن على التحقيق فان التحقيق ان كل ما اراد الله فهو كائن ومراد
له وان لم يكن مرضيا ومأمورا به بل قد يكون منهيا عنه اجماعا من اهل
الحق لقوله تع ولو شاء ربك لآمن من في الارض كلهم جميعا وقوله تع ولو
شاء لهديكم اجمعين ولقولهم ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن **قوله**
قيل عليه اه قائله مولانا زاده الشارح الاخير للعقايد وحاصله ان الدليل
انما يدل على ان المعنى الذي يجده المخبر حين الاخبار مغاير للعلم بمعنى التصديق
التصديق اليقيني لا لمطلق العلم الشامل للتصور والتصديق فان
كل عاقل يصدق الاخبار ويحصل في ذهنه صورة ما اخبره بالضرورة
وعلى تقدير التسليم ان هذا الدليل غير تام في شانه تع اذ لا يمكن ان
يقال انه تع اخبر مما لا يعلم لانه يستلزم الجهل او الكذب وكلاهما
محال على ذاته وقياس الغائب على الشاهد على ما قال الامام الرازي من
انه لما ثبت مغايرته للعلم في الشاهد فكذلك في الغائب اذ لا تخلف
فيهما حقيقة الخبر فالاجماع غير مفيد في المطالب التي يطلب فيها
اليقين واجيب عنه بان الذي يصلح ان يكون مدلولا للكلام الاخباري
حقا هو العلم التصديقي دون العلم التصوري فلا حاجة الى بيان مغا
يرته وان قياس الغائب على الشاهد يفيد الالزام على الخصم لقولهم
به وقد يقال الحق ههنا مجرد تصوير الكلام النفسي بحيث يمتاز عن
اللفظ والعلم والارادة واما اثباته للواجب فذلك بما نقل عن الانبياء
عم ولا يخفى ما في الكل اما في الاول فلانه انما يتم اذا كان دلالة الكلام
الاخباري عليه دلالة وصفية اما اذا كان دلالة الاثر على المؤثر فلا

واما الثاني فلان الالزام غير موقوف ههنا بل المقصود ههنا اثبات المطلب الذي
هو من جملة مهمات اصول الدين واما الثالث فلان ما نقل من الانبياء ع
بالتواتر انما يدل على ثبوت الكلام لا على كونها مغايرا لما سواها في ذاته تع
فلا بد من بيان المغايرة وامكان في ذاته تع الجهر تواتر النقل بثبوته على
ظاهرها ولا يؤول **قوله** واعلم ان هذا المقام من مجاز الافهام نقل عنه يجوز
عنه بالحاء المهملة والجيم اشتهر فعلى الاول من جزئيات الموضوع اجوزه جوزة
اسكته وسرت فيه وعلى الثاني من جاز الابل يجوز والجواز والجزاء السوق
اللذين **قوله** المعنى الذي نجده يعني ان المعنى الذي نجده في انفسنا عند
اخبارنا عن قيام زيد اعني النسبة الايجابية بينهما لا يتغير بتغير
العبارات ومدلولات اللغوية التي يسمونها في الاصطلاح معاني اول
وهو ظاهر فان العبارة تختلف بحسب الازمنة والامكنة والاقوام وبحسبها
تختلف مدلولاتها من غير اختلاف وتغير في ذلك المعنى بل كما يدل على ذلك
المعنى بالعبارة يدل عليه بالكناية والاشارة ايضا فعلم انه غير الكلام
اللفظي هو العبارات ومدلولاتها التي تتغير بتغيرها فلا يرد ان يقال
الكلام النفسي مدلولات الالفاظ والمدلولات حادثة لتغيرها بتغير العبا
رات فيلزم قيام الحوادث بذاته تع قال بعض الفضلاء وانت خبير بان
ما ذكره انما يتم اذا ثبت كون المعنى المذكور كلاما نفسيا ولم يثبت بعد
وايضا ان الكلام النفسي مدلول الكلام اللفظي عند اهل الحق وما ذكره
من قوله فليس ذلك عين مدلول العبارات في توجيه كلامهم بعيد عن
مقصودهم بمراحل اقول المقصود ههنا مجرد بيان ان المعنى الذي يعبر عنه
بالعبارات او الكنايات والاشارات مغاير للعلم واما انه كلام

نفسي

نفسي ام لا وهو مطلب آخر اثبته الشارح بقوله ويسمى هذا كلاما نفسيا
كما اشار اليه الاخطل ولا ولیس المراد بقولهم الكلام النفسي مدلول اللفظي
انه مدلول اللغوي الذي يتغير بتغير العبارات والاصطلاحات كيف وهو
مستلزم قيام الحوادث بذاته تع بل المراد انه المعنى الذي هو غرض
المتكلم من الكلام الذي لا يتغير بحسب تغيرات العبارات او الاصطلا
حات وهو الاصل بالنسبة الى الالفاظ المغير بالمعنى الثانية في الاصطلا
ح **قوله** ثم ان الشارح اه بيان المغايرة للعلم يعني ان الشاك يحصل له
التصورات الثلثة ولا يجد ذلك المعنى اعني النسبة الايجابية عند عدم
قصد الاخبار عنه فيتحقق مغاير التصور مما خبر به ثم انه اذا قصد الاخبار
عن ذلك يجد في نفسه تلك النسبة الايجابية الذي يعبر عنه بزيد
قائم او بثبت له القيام او متصف بالقيام مغاير للتصديق بما اخبر به
ايضا وفيه بحث من وجوه الاول انه يرد عليه بعض ما يرد على الاول من
ان هذا الدليل غير تام في ذاته تع اذ لا يصح كونه تع شاكا لا يعلم و
قوعه وقياس الغائب على الشاهد لا يفيد والثاني انه ان اريد بعدم
علمه لوقوع النسبة عدم التصديق به فمسلم لكنه لا يفيد المغا
يرة لمطلق العلم وان اريد عدم تصوره ايضا فهو ممنوع والثالث
وهو يرد على الاول ايضا انا لا نم تحقق حقيقة الخبر في تلك الصورة
بل ليس ههنا الا مجرد لفظ الخبر ولعل قوله تدبر اشارة الى ما ذكرنا
تأمل فانه من مطارح الاذكياء **قوله** والحق انه عبارة عن الحالة اي والحق
ان الامر مغاير للارادة لان الامر يعبر عن الحالة التي تحصل في ذهن
الامر عند قصد الامر اعني النسبة الايجابية التي بطريق الاستعلاء

سواء اراد ما يتعلق به الامر او لم يرد بل اراد عدم وقوعه والحاد هذا
مكابرة قوله قال في التلويح ثبوت الشرع اه يعني ان ثبوت شريعة
نبينا عم موقوف على وجود الباري وعلمه وقدرته وكلامه وعلى تصديق
النبي عم بدلالة معجزاته واما توقفه على مسلوى الكلام فلان ثبوته موقوف
على ثبوت نبوته عم وهو موقوف على ظهور امر خارق بكونه فعل الله تع
لانه بتصديق عنه حال ادعاء النبوة موافقا لدعواه ولا شك ان خرق
العادة حين الادعاء موافقا للدعوى موقوف على كونه تع قادرا مختارا
موجودا عالما وايضا الرسول من ارسله الله تع لتبليغ الاحكام فلا بد
ان يكون المرسل موجودا قادرا على الارسال عالما بمعناه مختارا يختار له
من يشاء من عباده واما توقفه على الكلام فلان اكثر الاحكام التي جاء به نبينا عم
ماخوذة من الكتاب وهو اقوى الادلة الشرعية واعلاها وثبوته
موقوف على كونه تع متكلما وبما ذكرنا ظهر ضعف ما قال بعض الفضلاء
ولعل التحقيق عدم توقف الشرع على التصديق بكلامه اذ يجوز ارسال
الرسل بان يخلق الله تع منهم علما ضروريا برسالتهم وما يتعلق
بها من الاحكام او يخلق الاصوات الدالة عليها ولصدقهم بان يخلق
المعجزة في ايديهم من غير احتياجهم في شيء من ذلك الى اتصافه بالكلام
لان الكلام في شريعة نبينا عم وتوقفه على التصديق بكلامه تع ظ
كما لا يخفى قوله مبين كلاميه تدافع اه لان ما في التلويح يدل على
ان الايمان بكلامه تع لا يتوقف على الشرع وكلامه ههنا يدل على انه
لا يتوقف على الشرع حيث ثبت كلامه تع باجماع الامة الذي هو
موقوف على ثبوت الشرع واعلم انه لا حاجة في اثبات هذا التدافع

الى نقل

الى نقل هذا الكلام من التلويح فان الشارح صرح في هذا الكتاب ايضا بان ثبوت
الشرع موقوف على الكلام فلا يمكن اثبات الكلام به حيث قال في بيان قوله
الحي القادر العليم السميع البصير الخ المريد وايضا قد ورد الشرع بها
وبعضها مما لا يتوقف ثبوت الشرع عليها فيصح التمسك بالشرع فيها
كالتوحيد بخلاف وجود الصانع وكلامه ونحو ذلك مما يتوقف ثبوت
الشرع عليه كذا بحثه قوله لابد في التوفيق من التمحل لا حاجة الى التمحل بل
التوفيق بينهما جلي لان ما قال في التلويح هو ان ثبوت الكلام موقوف
على ثبوت الاجماع وثبوت الاجماع غير موقوف على ثبوت الشرع حتى يلزم
ما ذكر بل على صدق النبي عم لان معنى قوله عم لا يجتمع امتي على الضلا
لة وما راه المؤمنون حسنا فهو عند الله حسن وصدقه عم موقوف
على ظهور امر خارق على يده لا على ثبوت الشرع قال في شرح المقاصد
انه متكلم لتواتر النقل بذلك من الانبياء وقد ثبت صدقهم بدلالة
المعجزة من غير توقف على اخبار الله تع عن صدقهم بطريق التكلم فيلزم
الدور انتهى كلامه قيل وجه التوفيق ان الموقوف عليه الشرع هو
الكلام اللفظي والمثبت بالشرع الكلام النفسي وقال المحشي المدقق في
وجه التوفيق اللازم مما في التلويح عدم توقف الايمان بكلامه تع
على ثبوت الشرع واللازم مما ذكر ههنا توقفه على نفس الشرع وفيه
انه لا معنى لتوقفه على نفس الشرع الا توقفه على ثبوته في نفسه كما
لا يخفى قوله وقيامه يستلزم اه دفع لما يقال ان ماخذ الاشتقاق
التكلم لا الكلام وانما الكلام اثره كما ان النقوش الخطية اثر الكتابة
فلا يلزم من ثبوت التكلم ثبوت الكلام ووجه الدفع ظ قوله والمعتزلة

ط الشرع موقوف على ثبوت كلامه تعالى وما
قال ههنا ان ثبوت الكلام صح

اه اى يقولون بان ثبوت المشتق يقتضى ثبوت ماخذ الاشتقاق وان
ثبوت المتكلم يقتضى ثبوت المتكلم لذاته تع لكن قيام التكلم بذاته
تع لا يستلزم قيام الكلام فان معنى التكلم ايجاد الكلام والقيام
بذاته تع هو الايجاد والكلام عرض يوجد موجود فى محل اخر فلا
يلزم ثبوت الكلام النفسى فيه ان المعتزلة غير القائلين لقيام التكلم
بمعنى خلق الكلام بل اطلاق المتكلم والخالق عليه تع عندهم باعتبار
معنى حاصل فى غيره قال فى شرح المختصر العضدى فى مسئلة لا
يشتق اسم الفاعل لشئ باعتبار معنى حاصل لغيره خلافا
للمعتزلة قالوا اطلاق الخالق عليه باعتبار الخلق هو المخلوق انتهى
كلامه كيف وهم غير قائلين بالصفات والقيام والثبوت مع انهم
يقولون بانه تع متكلم بمعنى موجد الكلام وحمل الموجد عليه تع لا
يوجب قيام المأخذ به وايضا المختار عندهم ان كلامه هو الحروف
والاصوات القائمة بذات الحافظ والقارى التى يستحيل بقائها
فايجاد تلك الحروف قائم بذات الحافظ والقارى لانه تحول عن
الظ واللغة يعنى ما قال المعتزلة من ان معنى التكلم ايجاد الحروف
خلاف الظ واللغة فان المتحرك من قام به الحركة لا من اوجده ولو
فى محل آخر بخلاف ما اذا سمعنا قائلا يقول انا قائم تسميته
متكلما وان لم يعلم ان الموجد لهذا الكلام بل وان علمنا ان موجده
هو الله تع على رأى اهل الحق **قوله** واما الكرامية فقائلون بحدوث
اى قائلون بان الكلام المركب من الحروف والاصوات حادث قائم بذاته
تع وهم يسمونه قول الله واما الكلام القديم عندهم فهو القدرة

افعال العباد مخلوقة لهم لا لانه تع قاله قوله وهو صح

على التكلم

على التكلم على ما مر قال فى شرح المقاصد لما رأت الكرامية ان بعض الشدة
اهون من البعض وان مخالفة الضرورة اشنع من مخالفة الدليل ذ
هبوا الى ان المنتظم من الحروف مع حدوثه قائم بذاته تع انتهى كلامه
هذا هو المشهور ولكنه قال البعض فى المواقف فى باب التنزيه
ان الكرامية انما يقولون بقيام قول كن امر الارادة الذى يحتاج
اليه فى الايجاد **قوله** هذا مذهب الاشاعرة وهو عبد الله بن
سعيد القطان وجماعة من المتقدمين قالوا ان كلامه تع صفة
واحدة لا تعدد فيها اصلا انما التعدد بحسب التعلقات الحادثة
بحسب حدوث المتعلقات وذلك فيما لا يزال قيل عليه يرد انه اذا كان الكلام
النفسى مدلول اللفظى لزم ان يكون متعددا بتعدد اللفظى ومن ثم ذهب
الجمهور الى ازلية التعلقات اقول هذا انما يلزم لو كان دلالة المو
ضوع على الموضوع له وليس كذلك عندهم بل هو دلالة الاثر على المؤثر
ولا يلزم من تعدد الاثر تعدد المؤثر **قوله** والجواب اى الجواب الحق
المطابق بمذهب الجمهور ان عدم وجود الكلام بدون التعلقات
فى الازل لا ينافى ان يكون ذلك صفة واحدة حقيقية غير متكثرة
بحسب الذات فان التكثر بحسب التعلقات والاضافات لا يوجب
التكثر بحسب الذات وانما كان هذا الجواب حقا لعدم الاحتياج فيه
الى القول بان دلالة اللفظى عليه دلالة الاثر على المؤثر الذى هو خلاف
الظ **قوله** واعترض على مذهب الحدوث اه نقل عنه فى الحاشية هذا
الاعتراض ليس بمختص بمذهب الحدوث فلا وجه للاختصاص وهو
الذى ذكره الش مع جوابه فلا وجه لايراده الهم الا ان يراد تلخيص

٤٤

السؤال والجواب وجه يرد الاول انتهى كلامه يعني ان هذا الاعتراض
وارد على مذهب الجمهور القائلين بان تعلقات الكلام ازلية بان
يقال كيف يكون صفة الكلام في نفسها غير امر ولا نهي ولا خبر
ولا يمكن وجود العام الا في ضمن الخاص فلا وجه لتخصيص مذ
هب الحدوث واجيب بانه وارد السؤال كما وقع فيما بينهم وبين
سعيد جعل حدوث الاقسام فيما لا يزال ولو جعل التعلق ازليا يعرف
منه ايراد السؤال عليه والجواب عنه بالمقايسة ومنشاء الا
عتراض اشتباه النفسي بالكلام اللفظي فان اللفظي لا يخرج عن
الاقسام ولا يوجد بدونها فكذا النفسي ولا يجعل الاقسام انواعا
لصفة شخصية مما لا يقدم عليه احد **قوله** فان الامر من حيث
هو امر يعني ان الامر الذي هو الطلب بطريق الاستعلاء من
حيث هو كذلك غير الخبر الذي هو الاعلام عن وقوع نسبة او
عدم وقوعها من حيث هو كذلك يدل على ذلك الاختلاف لوازمها
فان الاول غير محتمل للصدق والكذب بخلاف الثاني **قوله**
بخلاف الكلام دفع لما عسى ان يقال انه اذا كان الامر من حيث هو
مغاير للخبر يلزم ان يكون مغايرا للكلام لانه عين الخبر على ما
قلتم من انه صفة واحدة شخصية لا تكثر فيه بحسب الذات بل
بحسب التعلقات فيلزمكم ان تقولوا بانقسام الكلام الى الانواع
المذكورة في الازل كما لزم من جعله في الازل خبرا وحاصل الدفع
انه لا يلزم من مغايرة للخبر مغايرة للكلام فان الامر من حيث
هو كلام مخصوص يعني انه هو ذلك الصفة الشخصية الا

انه

انه حصل له خصوصية باعتبار تعلقه بالمامور به وهو لا يخرج عن
كونه ذلك الشخص نعم يخرجه عن كونه متصفا بحيثية اخرى من كونه
خبرا او نهيا او استفهاما او نداء ونظيره ان زيدا من حيث انه عالم يصدق
عليه زيد ولا يخرج بهذا الاعتبار عن كونه زيدا ولا يصدق عليه
بذلك الاعتبار انه زيد من حيثية اخرى كحيثية كونه كاتبا والفرق
ان هذه اضافات عارضة له غير داخلة في هويته فلا يخرج بهذا
الاعتبارات عن كونه ذلك الشخص نعم ان هذه التعلقات والاضافات
متباينة فلا يصدق بعضها حيث صدق البعض الاخر قال الفاضل
الجلبي يرد عليه ان هذا لو تم لدل على كلية تسمى لفظ زيد لا يرى انه
يصدق على كثيرين مختلفين بالعدد كزيد من حيث هو كاتب ومن
حيث هو عالم ومن حيث هو قائم الى غير ذلك من الاعتبارات التي لا
يكاد ان تنتهي ولا يخفى انه ليس بشيء لان الصدق المعتبر في مفهوم
الكلي المقول على المختلفين بالعدد انه يكون مقولا في جواب ما هو
بمعنى انه لو سئل عنها بما هي يقع ذلك الكلي جوابا عنه لا ان يكون
محمولا عليها ولا شك انه لو سئل ان زيدا الكاتب والعالم والقائم
والنائم ما هم يقال في جوابه انه انسان لا انه زيد على ما بين في موضعه
قوله لا يوجب الاتحاد ولا لزم الاتحاد بين كل امرين بينهما ملا
زمة وذلك بديهي البطلان ولو سلم فجعل البعض اه اي ولو سلم
ان الاستلزام يوجب الاتحاد فجعل الامر والنهي والاستفهام والنداء
راجعا الى الخبر ليس اولى عن عكسه اذ لا شك في وجود نوع
والاستلزام بين الكل اذ ما من خبر لا يستلزم الامر بالعلم بمضمونه

والنهي عن العلم بخلافه وطلب الاقبال عليه كما لا يخفى وبهذا ظهر فساد
ما قال الفاضل الجلبي ان استلزام الاخبار للانشاء غير بين ولا
مبين ولو اريد مجرد الجواز والامكان فهو غير مفيد وقد يقال في وجه
الترجيح كل طلب في الكلام اللفظي يحصل بتصرف في الكلام الخبري
فان قولنا اضرب حصل بالتصرف في الضرب على ما بين في الصرف فيكون
الخبر اصلا في اللفظي كذا في النفسي وانت خبير بان هذا ظني لا
يفيد الجزم على ان الرجوع في اللفظي ايضا غير متيقن قوله يرد
عليه انه فيه اه اي ان المتحقق في صورة التصور الزجر الامر والامر
بشيء هو العزم على طلب وتخيله وهو ممكن واما نفس الطلب
فلا شك في كونه سفها بل قيل هو محال لان وجود الطلب بدون
من يطلب منه شيء محال كذا في شرح المواقف وفيه انه انما يكون
محالا اذا طلب منه ان ياتي بالفعل حال عدمه واما اذا طلب ان ياتي
به بعد وجوده فلا قيل والحق ان نفس الطلب من المعدوم وان
كان المطلوب الاتيان حال الوجود محل اشكال اذ المعدوم ليس
بشيء فهو غير فاهم للخطاب ولا بد للطلب وان كان المتعلق اتيانا
حال الوجود من فهم الخطاب قوله لا يقال يلزم ان لا يأمرنا النبي عم
يعني ان ما ذكرتم من ان في الصورة المذكورة العزم على الطلب
يقتضي ان لا يأمرنا النبي عم بشيء ولا ينهانا بل عزم على الامر والنهي
بالنسبة الينا وانه قطعي البطلان ضرورة ان خطاب النبي عم عام
لكل مكلف تولد الى يوم القيمة ولذا وجب الامتثال واختصاص
خطاباته باهل عصره وثبوت الحكم فيما عداهم بطريق القياس

بعيد

بعيد جدا قوله لانا نقول فرق بين الامر الصحيح يعني ان خطاباته عم
للحاضرين بالقصد والصراحة وللغائبين بالطبع والضمن والخطاب للمعدوم
ضمنا وطبعا ليس سفها قوله القرآن اه يعني ان اطلاق لفظ القرآن
شايع على ذكره المؤلف عند اهل اللغة والقراء وعلماء اصول الفقه
بخلاف كلام الله تع فانه وان كان كالقرآن مشتركا بين اللفظي والـ
النفسي لكن المتبادر منه ولو في عرف اهل السنة والجماعة هو النفسي
وقيل وجه سبق الذهن من القرآن الى هذا المؤلف ان القرآن يشعر
بالقراءة المتعلقة باللفظ دون المعنى قوله وفيه تنبيه على الترادف
اي في ذكر الكلام بعد القرآن تنبيه على ترادفهما كما يقال الانسان
البشر ضاحك ولا يخفى ان التنبيه انما يحصل لان قوله كلام الله
عطف بيان لقوله والقرآن فانه ح يكون متحدا معه في المفهوم او ورد
لتوضيحه لا بدله لان المق او الحكم على القرآن بانه غير مخلوق لا على الكلام
قوله وقد ثبت الكلام النفسي اه دفع لما يقال انه اذا كان النقل
مخالفا للعقل يجب صرفه عن الظاهر وههنا كذلك فانه لو حمل المتكلم على من
ثبت له الكلام يلزم قيام الحوادث بذاته تع اذ لا معنى للكلام المركب من
الاصوات والحروف المشروطة وجود البعض بانتفاء البعض الاخر
وحاصل الدفع انه قد ثبت الكلام النفسي الذي ليس فيه شائبة الحدوث
الحدوث فلا حاجة لنا الى العدول عن الظاهر وحمل المتكلم على موجد الحروف
الحروف والاصوات قوله يريد الصحة بحسب اللغة اه دفع لما يقال اتصافه
تع بالاعراض بمعنى الايجاد صحيح وانما لم يطلق عليه تع لايهامه يعني
الاتصاف والقيام والتميز وما يوهم الفساد اطلاقه موقوف

على انه لا شرع عند المعتزلة بخلاف المتكلم اذ قد ورد به الشرع وحاصل
الدفع ان المراد انه صحيح وصف البارى تع بالمشتق عن الاعراض المخلوقة
له بحسب اللغة بان يقال الله تع اسود وابيض ومتحرك ومتجسم
ومتحيز الى غير ذلك ولا شك انه غير صحيح بحسب اللغة الا يرى
انه لا يصح ان يقال لمن قال الفتح الحجر واوجد الحركة فيه على ما هو رأى
المعتزلة ان ذلك الشخص متحرك **قوله** يرد عليه ان بهذا اه يعني
ان الظ المتبادر من قوله واذا وصف بما هو من لوازم القديم يراد
به حقيقة الموجودة واذا وصف بما هو من لوازم المحدثات يراد
به الالفاظ المنطوقة ان القران يطلق بالاشتراك او الحقيقة
والمجاز على المعنيين النفسى واللفظى فاذا وصف بما هو من لوازم
القديم يراد به النفسى واذا وصف بما هو من لوازم المحدثات يراد به
اللفظى او المخيل او الاشكال ويرد عليه ان المق تحقق جواب
المص لان حاصل المص ان القران بمعنى الكلام النفسى يوصف
بكونه مكتوبا ومقروا ومسموعا ومحفوظا باعتبار وجوده في
الكتابة والعبارة والذهن فهى اوصاف له باعتبار الامور الدالة
عليه لا باعتبار حقيقة بل من قبيل الاوصاف التى جرت على غير ما
هى له كما يقال زيد مكتوب ومقرو ومسموع ومحفوظ باعتبار و
جوداته الاربعة وحاصل جواب الش ان الموصوف بهذه الاك
اللفظى الحادث دون النفسى القديم وانما قلنا ان الظ المتبادر
من قوله واذا وصف اه لانه يمكن توجيهه بحيث يكون تحقيقا
لجواب المص بان يقال معنى قوله يراد به حقيقة الموجودة ان الملحوظ

في هذه

في هذه الصورة ذاته الموجودة في الخارج من غير ملاحظة امر يدل
عليه اذ هو من قبيل وصف الشىء بما هو حاله حقيقة بخلاف
اذا وصف بما هو من لوازم المحدثات اذ لا بد فيه من ملاحظة ما يدل
عليه حتى يظهر صحة الوصف به لعلاقة الدالية والمدلولية فعلى هذا
معنى قوله يراد به الالفاظ المنطوقة يراد به حقيقة من حيث يلاحظ
الالفاظ المنطوقة والمتخيلة اذ الاشكال المنقوشة فح يكون تحقيقا
لجواب المص قال الفاضل المحشى هذا انما يرد لو كان معنى قول الش وتحقيقه
تحقيق جوابه وليس كذلك بل هو جواب آخر لان جواب المص لما كان
بعيدا خلاف الظ عدل الش عنه فقال وتحقيقه اى تحقيق
الجواب انتهى كلامه ولا يخفى انه لو كان مقصود الش ايراد جواب
آخر عن شبهة المعتزلة فلا معنى لايراد قوله ان للشىء وجودا في
الاعيان الى الجواب مع ان يقول وتحقيقه ان المقصود يطلق على
معنيين الكلام النفسى واللفظى وحينئذ فحيث انه يوصف بما هو
من لوازم القديم يراد ولله در من فسر قوله اى تحقيق جواب المص
فانه من مزالق الاقدام **قوله** والتفصيل انه لما تمسكوا اه يعنى تفصيل
الكلام في ان هذا الجواب الآخر لا يتحقق جواب المص ان المعتزلة
لما تمسكوا بان القراءة متصف بالاوصاف التى هى من سمات الحدوث
فيكون حادثا اجيب عنه تارة بان وصفه بالاوصاف المذكورة ليس
باعتبار حقيقة حتى يلزم حدوثه بل هو مجاز عقلى من قبيل وصف
المدلول بصفة الدال كما يقال يكتب هذا المعنى فلان وقراته في بعض الكتب
وكتبته بيدى وبهذا وحاصل جواب المص واجيب عنه تارة اخرى

اى تحقيق جواب آخر تام مدفوع بهذا التمام

بان الموصوف بهذه الأوصاف هو اللفظ وهو حادث عندنا انما
القديم هو النفسي وهو غير متصف بهذه الأوصاف والقرائن يطلق
عليهما اما بالاشتراك او بالحقيقة والمجاز هذا حاصل ما
قرره الش بقوله فحينئذ يوصف اه قوله قال بعضهم اه اي قال بعض
من لم يجوز سماع الكلام النفسي في وجه تخصيص موسى عم بالكليم
انه لما سمع كلامه تع من جميع الجهات على خلاف ما هو المتبادر خص
به ولا يخفى ان هذا الوجه مندرج في عبارة الش فان معنى قوله
فسمع موسى صوتا دالا على كلام الله تع بلا واسطة الملك والكتاب
سواء كان من جانب واحد لكن بصوت غير مكتسب للعباد على ما
هو شانه سماعنا او من جهات جميع الجهات وكلاهما خارق
للعادة وانما قلنا عند من لم يجوز سماع الكلام النفسي لانه من جوز
سماعه كالشيخ الأشعري والامام الغزالي فهو يقول خص به لانه
يسمع كلامه الأزلي بلا حرف وصوت كما ترى ذاته تع في الآخرة
بلا كم وكيف وهم يجوزون كفلق الرؤية والسماع بكل موجود
حتى الذات والصفات قوله قيل اعتبار العلاقة يشعر اه يعني
ان قوله باعتبار دلالته عليه يدل على ان اطلاق كلام الله على اللفظ
لعلاقة دلالته عليه واعتقاد العلاقة يشعر بكونه منقولا
لا مشتركا لان المشترك هو الذي يكون معناه متعددا ولم يتخلل
بينهما النقل مع ان المدعى ان كلام الله تع اسم مشترك بين الكلام
النفسي القديم واللفظي الحادث ويلزم ايضا ان يكون استعمال الكلام
مجازا في المنقول عنه اعني الكلام النفسي بالنسبة الى الناقل

لان

لان اللفظ المنقول حقيقة في المنقول اليه مجاز في المنقول عنه بالقياس
الى الوضع الثاني الذي هو النقل على ما بين في محله وهذا باطل لانه
لو كان مجازا في النفسي لصح نفيه عنه بان يقال ليس المعنى القديم
كلام الله تع وهو صحيح عندكم قوله وجوابه ان النقل هجر المعنى يعني ان
النقل المعتبر في المنقول هجر المعنى الاول وتركه حتى لا يفهم بلا قرينة
واعتبار العلاقة لا يقتضي ان يكون اللفظ موضوعا بالاشتراك
لمعنيين بينهما علاقة مع عدم النقل والهجر كالامكان للامكان
العام والخاص وفيما نحن فيه كذلك فان اطلاق الكلام على النفسي
شايع فيما بينهم فيكون مشتركا لا منقولا وانما قلنا النقل المعتبر
في المجاز ايضا نقل لكن مع عدم هجر المعنى الاول قال الفاضل الجلبي
يرد عليه انا لا نم ان الهجر معتبر في النقل بل المعتبر فيه كما حققه الش
في التهذيب هو اشتهار اللفظ في المعنى الثاني حيث قال ان تعدد
معنى اللفظ فان وضع لكل فمشترك والا فان اشتهر في الثاني
فمنقول ينسب الى الناقل والا فحقيقة ومجاز انتهى كلامه اقول
المراد من الاشتهار هو الاشتهار في المعنى الثاني بحيث يكون الاول
مهجورا على ما فسر الشارح به كيف ولو كان مطلق الاشتهار
كافيا في النقل لزم ان يكون اللفظ الذي في المعنى المجازي منقولا
قال في التلويح ان اللفظ اذا تعدد مفهومه فان لم يتخلل بينهما
نقل فهو المشترك وان تخلل فان لم يكن النقل لمناسبة فمرتجل
وان كان فان هجر المعنى الاول فمنقول والا ففي الاول حقيقة وفي
الثاني مجاز وايضا في شرح المطالع فان كان اللفظ متعددا

معنى

ط المعنى الاول متروكا فانه يجوز ان يكون صح

في المنقول لانه صح

فاما ان يتخلل بينهما نقل اولا فان تخلل فاما ان يكون ذلك لمناسبة فان
هجر الاول الوضع الاول يسمى منقولا شرعيا او عرفيا او اصطلاحيا
على اختلاف الناقلين وان لم يهجر المعنى الاول يسمى بالنسبة الى
المعنى الاول حقيقة والى الثاني مجازا وكتب القوم مملوءة بهذا البيان (وكتب القوم بيان)
لا حاجة الى النقل والاثبات قال ولو سلم فنقول هذا لا ينافي الا كونه
منقولا وبمجرد ذلك لا يتم الجواب عن السؤال المذكور لان لزوم المحال
يلزم مخصوصا بكونه منقولا بل مع كونه مجازا في المعنى الاول ويلزم
المحال ايضا كما تقرر في السؤال ولا خفاء في ان الهجر عن المعنى الاصلي
غير معتبر بل عدم الهجر معتبر فيه لا يقال لفظ الوضع الثاني في (في المجاز)
قوله وضع لذلك مشعر باعتبار الوضع في المعنى الثاني واعتبار
الوضع ينافي كونه مجازا لانه لا وضع في المجاز لانا نقول تحقق
نوع وضع للمعنى الثاني بواسطة ملاحظة المناسبة بينه وبين
المعنى الاول مع عدم ترك الاول مجاز بالنسبة الى المعنى الثاني
وحقيقة بالنسبة الى الاول ولفظ الكلام على تقدير الثاني كذلك
فيلزم المفسدة انتهى اقول نعم لفظ الكلام كذلك على تقدير الثاني
ثم اذ معنى قوله ووضع لذلك باعتبار دلالة بعين لفظ الكلام
لذلك الالفاظ العلاقة الدالية والمدلولية ولا شك انه وضع شخصي
لكون كل من الموضوع والموضوع له معينا وهو غير المجاز والا (تحقيق نوعي)
لم يبق فرق بينه وبين الحقيقة والمتحقق في الوضع النوعي
بمعنى ان الواضع وضع مثلا انه يجوز اطلاق لفظ الدال على المدلول
والكل على الجزء واللازم على الملزوم اذا وجد القرائن يرشد الى ذلك

تتبع

تتبع كتب المعاني والاصول قال الفاضل المحشي والحق ان اعتبار
العلاقة يقتضي كونه منقولا مشتركا على ما هو المشهور قال في
التلويح لما تقدر الاطلاع على ان النقل هل اعتبر العلاقة ام لا
اعتبر الامر المنوط هو وجود العلاقة وعدمها فجعلوا الاول منقولا والثاني
مرتجلا فلزم في المرتجل عدم العلاقة وفي المنقول وجود العلاقة
انتهى كلامه اقول ادعاء ان اقتضاء العلاقة كونه منقولا مشهورا
افتراء محض ليس في الكتب المشهورة شائبة منه ذلك وما نقل منه التلويح
لا يدل على ان وجود العلاقة معتبر في المنقول وعدم وجوده معتبر
في المرتجل واما وجوده يستلزم كونه منقولا فلا كيف ولو كان مجرد
العلاقة كافيا في النقل لزم ان يكون اللفظ المستعمل في المعنى المجازي
منقولا لتحقق العلاقة فيه كما لا يخفى تأمل في هذا المقام فانه قد
47
خبط فيه اولو الافهام قوله وقد يجاب بان اعتبار العلاقة اه اي
قد يجاب عن الاعتراض المذكور بانا نأخذ الوضع الثاني معتبر في المنقول
على ما هو مقتضى العقل ومجرد اعتبار العلاقة لا يقتضي ان يكون
الوضع الثاني متأخرا عن الوضع الاول حتى يكون لفظ الكلام مجازا
في اللفظين لجواز ان يعتبر الواضع العلاقة بين المعنيين ويتو
ضع لهما معا لفظا واحدا فيكون مشتركا لا منقولا كما لا يخفى قوله
وفيه ان اثبات عدم ترتب الوضع اه يعني في الجواب المذكور
نظر لانه المعترض لما كان مانعا لثبوت الاشتراك الذي ادعاه
الشارح بقوله ان كلام الله اسم مشترك اه كان المجيب بقوله وقد يجاب
مثبتا للاشتراك فلا بد له من اثبات عدم ترتب الوضعين وان

وان الوضع الثاني غير متأخر عن الوضع الاول لكن اثبات
ذلك مشكل دونه خرط القتاد ولا ضرورة في التزامه لوجود الجواب
الذي لا يتكلف فيه وبما حررناه لك اندفع ما قال الفاضل المحشي
ان المجيب مانع لعدم تحقق الاشتراك فكيف الجواز ولا حاجة
الى التزام اثباته تأمل قوله يرد عليه ان كلامه اه يعني ان اراد بقوله
اسم للفظ والمعنى انه اسم لذلك الشخص القائم بذاته تع يلزم
ان لا يكون ما قرأناه بل ما انزل على النبي عم كلاما ضرورة انه ليس ذلك
الشخص فان الاعراض تتشخص بتشخص المحل وانه بط للقطع
بان ما نقرأه هو القرآن المنزل على النبي المتحدى به باقصر سورة
حتى يكفر منكر كونه كلام الله تع وان اراد به انه اسم للنوع القائم
بذاته اعني الالفاظ المخصوصة مع قطع النظر عن خصوصية
المحل يلزم ان يكون اطلاقه على الشخص القائم بذاته تع من حيث
خصوصيته ومشخصيته مجازا لكونه استعمال اللفظ في غير
ما وضع له اذ لم يوضع اللفظ لذلك الشخص بخصوصيته فيصح
نفي كلام الله تع عن التشخص القائم بذاته حقيقة كما يصح
ان يقال ليس باسد وهو ظاهر البطلان وانما قيد بخصوصية
لان اطلاق العام على الخاص لا بخصوصه بل باعتبار عمومه وكونه
فردا من افراده حقيقة لانه استعمال اللفظ فيما وضع له على ما بين
في المطول وفيه بحث لانه ان اراد بصحة النفي نفي صدقه عليه
فلزومه ممنوع اذ لا يصح سلب النوع عن فرده وان اراد بصحة نفي كونه
لفظ القرآن موضوعا بازائه بخصوصه فالملازمة مسلمة وبطلان

اللازم

١٤١

اللازم ممنوع وان اراد انه موضوع بالوضع العام لكل واحد من الجزئيات
الشخصية القائمة بذاته تع وذوات القراء يلزم ان يوصف كلامه
تع بالحدوث حقيقة لحدوث الجزئيات القائمة بذوات القراء
ضرورة وجودها فيها بعد ما لم يكن حدوث محالها ايضا مع انه
لا يقول بحدوثه اصلا بل نقول ان كل واحد من اللفظ والمعنى
الموضوع لفظ القرآن له قديم حيث قال القرآن اسم للفظ
والمعنى وهو قديم انما الحدوث للقراءة العارضة له ولا شك انه
على هذا التقدير يلزم ان يكون اللفظ الذي وضع لفظ القرآن له
حادثا ضرورة ان الالفاظ القائمة بذوات القراء حادثة سواء
اعتبرت مع الترتيب او بدونه نعم انها مماثلة للالفاظ القديمة
القائمة بذاته تع وبهذا ظهر فساد ما قيل الفاضل المحشي من
انه لا استحالة في وضع نوع كلام الله بالحدوث فان له افرادا متعددة
بعضها قديم وهو الشخص القائم بذاته تع وبعضها
حادث وهو الاشخاص القائمة بذوات المخلوقات فلا اشكال
اصلا على ان هذه الاشخاص على هذا التقدير ليست افراده بل
المعاني التي وضعت لكل واحد منها بالوضع العام قوله ولا مخلص
الا بان يجعل اه اي لا مخلص عن هذا الاعتراض الا بان يجعل لفظ
الكلام مشتركا بين الشخص القائم بذاته تع وبين النوع فح لا يكون
اطلاقه على ذلك الشخص بخصوصه مجازا ولا يكون كلامه متصفا
بالحدوث لعدم حدوث النوع ضرورة تحققه في ضمن الفرد
القديم القائم بذاته تع ازلا وابدا انما الحادث الجزئيات المتشخصة

بتشخصات المحل الحادثة نقل عنه بل لا تخلص عنه الا بان يجعل
مشتركا بين ذلك النوع والفردين الخاصين والا لزم ان يكون النظم
المؤلف المعجز المنزل على النبي عم كلام الله مجازا وليس كذلك كما
عرفت وفيه انه بقي لزوم ان يكون الاطلاق على ما يقراءه كل واحد
منا بخصوصه مجازا فيصح نفيه عنه وذلك باطل بالاجماع وايضا
يلزم ان يوصف كلام الله بالحدوث حقيقة لحدوث النظم المنزل
على النبي عم قال بعض الفضلاء فالمخلص اختيار الشق الاول
وما يقراءه كل واحد كان بالذات هو ما يقوم بذاته تع وان كان
تغيره باعتبار تعلق في اثباته **قوله** يشكل بقيام لمع وملع اه
وكذلك يلزم ان لا يكون التحدي مع كلام الله تع ضرورة ان مدار
البلاغة على امور تقتضي ترتب الاجزاء من التقديم والتاخير و
اجيب بان غرضه ليس نفي الترتيب مطلقا بل الترتيب الزماني
الذي يقتضي وجود بعض الحروف عدم الآخر كيف وان الحروف
بدون الهيئة والترتيب الوضعي لا يكون كلمات ولا الكلمات كلاما
ووجود الالفاظ المترتبة وضعا وان كان مستحيلا في حقنا
بطريق جري العادة لعدم مساعدة الالات لكنه ليس كذلك في
حقه تع بل وجودها مجتمعة من لوازم ذاته وليس امتناع الاجتماع
من مقتضيات ذواتها وفيه بحث اذ القول بالترتيب الوضعي بين
الحروف القائمة بذاته تع غير معقول لانه انما يتصور في الجسمانية
دون المجردات والا لزم انقسامها الا يرى ان الصور القائمة
بالنفس الناطقة ليس فيها ترتب وضع وقد يقال في الجواب

١٤٧

انه انتفاء الترتب الزماني والوضعي لا يستلزم انتفاء الترتب مطلقا
حتى يلزم عدم الفرق لجواز ان يكون هناك ترتب وتاليف يتحقق
به الفرق وعدم الشعور به لا ينافي وجوده في نفس الامر اقول يرد
على الجوابين انه يلزم ان لا يكون الكلام المنزل على النبي وما يقراءه
كل واحد منا كلام الله تع لان الكلام على هذا هو الالفاظ القائمة
بذاته تع بالترتيب الوضعي او الترتيب الذي لا شعور به وهو غير
متحقق فينا ولا ترتب ههنا سوى الزماني وقيل الجواب انه لكن
الذاهب يعترف بعدم الفرق مطلقا فان حاصل تحقيقه ان كلام
الله تع صفة حقيقية بسيطة كسائر صفاته الكمالية وانما
التعدد والتماين بحسب التعلقات والاعتبارات فلا يرد عليه ما
ذكر اقول فيه بحث اذ الاشعار في عباراته بان كلامه صفة حقيقية
حقيقية بسيطة كيف ولو كان الالفاظ القديمة بذاته تع راجعة
الى صفة حقيقية بسيطة مما لا يعقل ولا يتصور صحته **قوله** لم يرد
اه اي لم يرد بالاخراج المعنى الاضافي الذي هو تعلق بين المخرج و
المخرج اذ لا معنى لكونه صفة ازلية لانه نسبة بينهما لا يتحقق
الا بتحققهما فيكون حادثا البتة لحدوث المخرج بل اراد الصفة
الحقيقية التي مبدء لهذه الاضافة وعلة لها وكذا في سائر الصفات
العبارات اعني الايجاد والاحداث والابداع والاختراع والاحياء
والاماتة والخلق والتخليق والترزيق الى غير ذلك فانه ليس
المراد معانيها التي هي الاضافات بل مبدئها **قوله** يرد عليه اذ يجوز
اه يعني لا نم اذ لو كان التكوين حادثا يلزم ان يكون الصانع محالا

للحوادث انما يلزم لو كانت قائمة بذاته لم لا يجوز ان يقوم بغيره تع
كما ذهب اليه ابو الهذيل من ان يكون كل جسم قائم به فان رد هذا
المنع ودفع لما يجئ في الوجه الرابع من انه يلزم ان يكون كل جسم مكونا
لنفسه اذ لا معنى للمكون الا من قام به التكوين اتحد الدليلان اعني الاول
والرابع وهو ظ **قوله** وجوابه اه حاصله ان اتمام هذا واندفع
المذكور مبنى على امتناع قيام الصفة للشئ بغيره بخلاف الوجه
الرابع فانه لم يلتفت فيه الى هذه المقدمة فاندفع المنع ولم يتحد
الدليل **قوله** يرد عليه اه حاصله ان اراد بالجواز الجواز الشرعي فا
لملازمة ممنوعة لان الجواز الشرعي موقوف على عدم ايهام ما
لا يليق بكبريائه كما هو رأي المعتزلة والقاضي واذن الشارع كما
هو رأي الاصحاب وكلاهما مفقودان في شان الاعراض المقدورة
له تع وان اراد الجواز العقلي فالملازمة مسلمة لكن بطلان اللازم
مم لا بد لاثباته من دليل ويمكن الجواب ولا شك انه لا يصح الاطلاق
لغة على القادر على السواد اسود فانه لا يقال للرجل الذي يقدر
على صبغ السواد والحمرة انه اسود واحمر مع انه يصدق عليهما
انه قادر **قوله** يرد عليه منع مشهور اه يعني لا نم انه لو كان التكوين
حادثا لكان اما مكونا بتكوين اخر او بدون التكوين لم لا يجوز
ان يكون مكونا بالتكوين الذي هو نفس ذلك التكوين فلا يلزم
التسلسل ولا وجود التكوين بلا تكوين ويرد عليه انه لا معنى لكون
تكوين التكوين عينه انه ليس في الخارج الا المكون او
التكوين واما تكوينه اذ لا معنى لكونه التاثير عين الاثر

واجيب

ثم واجيب بان المراد بكون التكوين عينه انه ليس في الخارج
الا المكون او التكوين واما تكوينه فامر يعتبره العقل وليس له تحقق
في الخارج ممتازا عنه بحسب الوجود الخارجي ولا يحتاج الى تكوين
اخر لا بمعنى ان تكوين التكوين نفسه بحسب المفهوم حتى يرد كون
التاثير عين المؤثر وهذا هو المراد بقوله وقد اشرنا الى ما له وعليه
ينفعه وما يضره **قوله** ويمكن ان يقال نفس التكوين اه يعني لا نم
انه لو كان التكوين حادثا لاحتاج الى تكوين اخر او حدث بغير التكوين
لم لا يجوز ان يكون نفس التكوين من حيث اتصاف الباري تع وقيا
مه به متعلقا اولا بوجود نفسه ثم بوجود سائر المحدثات
ولا استحالة في سبق ذات الشئ مع قطع النظر عن الوجود على و
جوده سبقا ذاتيا وان كان مقارنا له في زمان فان وجود الصفات
لا اعراض انما هو لقيامها بمحالها على ما قالوا من ان المحل مقوم لها
وان وجودها في نفسها هو وجودها في الموضوع ولهذا امتنع الا
نتقال عليها فتلك الصفات من حيث قيامها بالواجب مقدمة بالذات
على وجودها وان كان مقارنا له بالزمان فيجوز ان يكون التكوين
من حيث قيامه بالذات الواجب تع متعلقا بوجود نفسه مقدما
عليه بالذات مقارنا له بالزمان ولا استحالة في ذلك كما لا يخفى قال
المحشي المدقق فيه انه اذا كان متعلق التكوين وجوده يكون المكون
هو الوجود فان كان الوجود مكونا يكون الموجود وهو نفس التكوين
ايضا مكونا ومتعلقا للتكوين فالتكوين المتعلق بنفس التكوين
ان كان عينه يلزم سبق الشئ على نفسه وهو محال وايضا لو كان

وجود التكوين متعلقا لنفسه يلزم سبق الشيء على نفسه
يكون وجوده لذاته فيكون واجبا وهو مناف لقيامه بذات الباري
تع انتهى كلامه ولا يخفى عليك انه كلام منشاؤه قلة التدبر وسوء
الفهم فان اللازم هو ان يكون التكوين القائم بالذات الواجب بحسب
الذات مقدما على وجوده تقدما ذاتيا وهو لا يستلزم تقدم الشيء
على نفسه لان المقدم هو نفس التكوين والمؤخر هو التكوين من
حيث الوجود وكذا اللازم اقتضاء التكوين بشرط قيامه بالواجب
ومدخلية ذاته فيه لوجوده وهو لا يستلزم كونه واجبا لذاته
ولا نسد باب اثبات الصانع تأمل فانه كلام لا شبهة فيه نعم يرد
عليه انه انما يتم لو تم ان قيام الاعراض مقدم على وجودها بالذات
وعلة له لكنه السيد السند رد عليه في شرح المواقف وقال انه
ليس بشيء اذ يصح ان يقال وجد السواد في نفسه فقام بالجسم
ولفاضل المحشي بحث بالترديد يظهر جوابه عما قررنا لك باختيار
الشق الثاني بادنى تأمل فلا نفرح به مخافة الاطناب فان قيل
اذا كان التكوين قائما بذاته تع يكون قديما لامتناع قيام الحوادث
بذاته فهذا المنع لا يضر قلت هذا رجوع الى الدليل في تمامية الدليل
الثالث هذا غاية تنقيح الكلام وحده بعون الملك العلام قوله
فاحفظ فانه ينفعك في مواضع شتى اه قيل الدليل الذي اورد في
قدم الارادة والقدرة بانهما لو وجدتا فاما بارادة وقدرة اخرى
فيلزم التسلسل او بدونهما فيلزم الايجاب ولا يخفى جريان المنع
المذكور تأمل قوله كانه اراد ما علاه يعني اراد بالادلة الادلة الثلثة

سوى

سوى الدليل الثالث فيكون الكلام على الحقيقة او اراد الجميع ومبنى
الامر على تغليب الاكثر على الاقل فيكون الكلام على المجاز اما امتناع
ما سوى الثاني فلانه لو لم يكن صفة حقيقية بل امرا اعتباريا
لا يلزم قيام الحوادث بذاته تع بل قيام المتجدد وهو جائز لكونه
قبل كل شيء وبعده ولا التسلسل ولا استغناء الحادث عن التكوين
لان اللزوم فرع كونه حادثا وهو فرع كونه موجودا واما عدم ابتناء
الدليل الثاني فلان مبناه لزوم الكذب او المجاز في خبره تع ولا
اختصاص بكونه حادثا بل يعم الحادث والمتجدد كما لا يخفى قال بعض
الافاضل الظاهر ان الدليل الثاني ايضا مبني على كونه صفة حقيقية
اذ لو كان من الاضافات يجب ان يقال انه يجب العدول الى المجاز لتعذر
الحقيقة اذ لو حمل على الحقيقة لزم اما تقدم المكونات او تحقق
الاضافة بدون احد المضافين وكلا الامرين محال قوله ويخطر بالبال
ان التكوين اه يعني يخطر بالبال ان التكوين مغاير للقدرة والارا
دة لانا نجد بالضرورة في الفعل عند تصوره بهذه الحيثية معنى به
يمتاز عن غير الفعل ويرتبط بتوسطه بالمفعول بحيث يصح ان
يقال ان هذا فاعل وذاك مفعول ولا شك ان هذا المعنى متحقق
في ذاته وان لم يوجد المفعول فلا يكون عينه مثلا نجد في الضارب
حين تصوره بحيثية كونه ضاربا معنى به يمتاز عن غير الضارب
ويرتبط بتوسطه بالضرب بحيث يصح ان يقال ان الضرب اثره
وهو مغاير للقدرة والارادة ايضا لان هذا المعنى متحقق في
الفعل الموجب بالنسبة الى اثاره الصادرة عنه بطريق

الايجاب مع عدم تحقق القدرة والارادة بل نقول ذلك المعنى متحقق
في ذات الواجب بالنسبة الى صفات الصادرة عنه بطريق الايجاب
كالقدرة والارادة فيكون مقدمة عليها بالذات فيكون لا تكون صفة منافية
لها وبما ذكرنا لك اندفع ما قال المحشي المدقق مد ظله في هذا الكلام اعتراف
بان صفاته تع موجودة بلا اختيار وهذا مشكل لا سيما في القدرة
بل في العلم ايضا لانه انما يلزم ذلك لو كان استنادها اليه بتوسط
القدرة والارادة وليس كذلك بل الى الذات المتصف بالتكوين والا
يجاد بطريق الايجاب ولا اشكال فيه بل هذا مما اتفق عليه المتاخرون
واستحسنوه فان قيل اذا كان ذلك المعنى موجودا في الواجب بالنسبة
الى القدرة والارادة بل الى سائر الصفات يكون بالنسبة الى
نفسه ايضا فيحتاج الى معنى اخر به ترتبط وبمتاز عن غيره
يتسلسل او يلزم تحقق الفاعل بدون ذلك المعنى قلت ذلك المعنى
صادر عنه بتوسط نفس ذلك المعنى ولا يحتاج الى معنى اخر كما مر
في الحاشية السابقة فتامل نقل عنه واما انه موجود ام لا ففيه
بحث اخر على ان طريق وجود سائر الصفات ان استقام اوصل الى
انه موجود ايضا انتهى كلامه يعني ان المقصود ههنا هو اثبات
المعنى المغاير لسائر الصفات وليس انه موجود او امر اعتباري
يعتبره العقل من نسبة الفاعل الى المفعول وليس في الخارج
امر زايد عليهما فهو بحث اخر على انه لو تم طريق اثبات وجود الصفات
وزيادتها من انها تعالى عالم وقادر ومريد ولا معنى لها الا من اتصف
بالعلم والقدرة والارادة اوصل ذلك الطريق بعينه الى اثبات

وجود

وجود التكوين وزيادته على الذات بان يقال انه خالق على كل شيء ولا
معنى للخالق الا من اتصف بالخلق فلا بد ان يكون امرا موجودا زايدا على
ذاته كسائر الصفات وبما ذكرنا اندفع ما قيل ان ما به الامتياز والا
رتباط نفس الذات وعلى تقدير تسليم كونه امرا زايدا على الذات سوى
القدرة والارادة يجوز ان يكون امرا اعتباريا ودعوى وجوب كون
ما به الامتياز والارتباط امرا خارجيا غير مسموع ما لم يقم عليه
دليل وبرهان وشهادة الوجدان في امثال هذه المباحث غير معقول
ووجه الاندفاع ظاهر لا سترة عليه قوله او يكون التعلق اه يعني ان
تكوينه لكل جزء من اجزاء العالم قديم والمكون حادث لكون التعلق
الازلي لوجوده في وقت مخصوص فيتوقف على وجود ذلك الوقت
فيكون حادثا مثلا تعلق التكوين بوجود زيد في الازل في وقت
كون الشمس في الاسد فيتوقف على تحقق ذلك الوقت ويكون حادثا
وان كان التكوين متعلقا به في الازل قوله وهذا هو الانسب بالمتن
لا يظهر وجه الانسبية فانه يحتمل ان يكون معنى عبارة المصنف
تكوينه الذي يتعلق بالعالم وبكل جزء من اجزائه في وقت وجوده
فح يكون اشارة الى ان تعلقاته حادثة على حسب تجدد الاوقات و
يحتمل ان يكون معناه هو تكوينه الذي تعلق في الازل بوجود العالم
وبكل جزء من اجزائه في وقت وجوده فح يكون تعلقاته قديمة ويكون حدوث
المكونات بحدوث اوقات وجودها اللهم الا ان يقال ان الظاهر على الاحتمال
الاول ان يقول هو تكوينه للعالم ولكل جزء من اجزائه عند تعلقه به
فعدم تعرضه للتعلق وتعرضه للوقت يرجح الاحتمال الثاني قوله

وحاصله منع الملازمة اه اى لا نم انه لو قدم التكوين لزم قدم المكونات
كيف والقول بتعلق وجود المكونات بالتكوين قول بحدوثها اذ القديم
ما لا يتعلق وجوده بايجاد شيء وما قال الفاضل المحشي من انه لا يتصور
منع الملازمة فان التكوين نسبة متأخرة عن المكون عند القائلين
بحدوث التكوين كما ان الضرب متأخر عن المضروب فلو كان التكوين
قديما لزم قدم المتكون لان قدم النسبة يستلزم قدم المنتسبين
كما ان قدم الضرب يستلزم قدم المضروب فهو خبط محض اذ لا معنى
لتأخر التكوين عن المكون كيف والشارح رح حقق فيما بعد على مذهب
القائلين بكون التكوين اضافة انه عبارة عن تعلق القدرة والارادة
على وفق الارادة بوجود المقدور في وقت وجوده ولا شك ان ذلك
التعلق مقدم على وجود المقدور ولعل ذلك الخبط وقع من تشبيههم
للتكوين بالضرب وهو ليس الا في مجرد كونه من قبيل الاضافات لا في كونه
متأخرا عن المكون مثل تأخر الضرب عن المضروب على ما صرح به بعض الافاضل
في قوله ولما استدل القائلون بوجوده **قوله** ويتوهم اه يعني قد
يتوهم في قوله وما يقال ليس جوابا عن استدلال القائلين بل هو
اعتراض على قوله ان تعلق فاما ان يستلزم اه وحاصله ان ترديد
التعلق بين استلزامه القدم والحدوث قبيح غير محتمل لان تعلق
وجود شيء بشيء يستلزم احتياج الاول الى الثاني في الوجود وهو
يستلزم الحدوث اليه اذ لا معنى للحدوث الا الاحتياج الى الغير في
الوجود **قوله** وليس بشيء اه يعني ما يتوهم في توجيه ما يقال
ليس بشيء لان امثال هذا الترديد شايعة كثيرة الوقوع في كتب

القوم

القوم والغرض منه توسيع دائرة واحاطة الاحتمالات العقلية بحيث
لا يبقى للخصم مجال الكلام الا يرى انه قد ردد المردد وجود العالم بين التعلق
بذاته او بصفة من صفاته وبين عدم التعلق مع ان عدم التعلق
مما لا معنى له اذ لا يمكن ترجح احد طرفي الممكن بلا مرجح وقد سلم المعترض
ايضا صحة هذا الترديد حيث يعترض عليه تأمل **قوله** على انه يجوز ان
يكون الجواب اه يعني يجوز ان يكون الزاميا لاسكات الخصم ويكون ترديد
مبنيا على حدوثه عنده وان كانت فاسدة في نفس الامر فان القا
ئلين بحدوث التكوين يقول ان الاحتياج لا يستلزم الحدوث بل قد
يكون الشيء مع احتياجه قديما حيث قال لو قدم التكوين لزم قدم
المكونات مع احتياجها الى التكوين قال الفاضل المحشي في توجيه العلاوة
اى يكون الجواب الذي منه الترديد المذكور الى جميع الاحتمالات العقلية
الباطلة حتى يلزم الالزام انتهى ولا يخفى عليك فساد هذا التوجيه
اذ هو عين ما ذكره بقوله وليس بشيء لشيوع نظايره ولعل
سيعا الله اثره فلا معنى للعلاوة **قوله** ومن اجزائه المراد اه يعني من
اجزائه المراد بالحادث ما يكون مسبوقا بالعدم ومخرجا من العدم الى
الوجود وبالقديم خلافه يقال ان التنصيص على كل جزء من اجزاء العالم
اشارة الى الرد على من زعم قدم العالم ببعض اجزائه كالهيولى والصورة
لانه اذا كان معنى الحادث ما ذكر يكون معنى التكوين الذي هو نفس
الاحداث الاخراج عن العدم الى الوجود فيكون ردا على من زعم ان بعض
اجزائه غير مخرجة من العدم بخلاف ما اذا كان معناه المحتاج الى
الغير في الوجود فان يكون معنى التكوين الاحتياج الى الغير في الوجود

فلا يحصل الرد على الزاعم وذكر لانه يقول ايضا بالحدوث بهذا المعنى وبما
حررناكه اندفع ما قال بعض الافاضل ان مجردات الحادثة عندنا ما لا
لوجوده بداية لا يوجب اضافة التكوين الى كل جزء من اجزاء العالم
ردا على من زعم قدم شيء من اجزائه ما لم يثبت ان اضافة التكوين يو
جب الحدوث بمعنى ثبوت البداية للوجود وجه الاندفاع ظ وفسر ذلك البعض
قوله ومن ههنا اي من اثبات اختيار الصانع كذلك ولا يخفى انه يأبى
عنه قول الشارح فيما بعد ولا فهم انما يقولون بعدمها بمعنى عدم المسبو
قية كما لا يخفى على اولي الافهام **قوله** جعله بعضهم من تتمة الجواب
اه يعني ان الشارح جعل قوله وهو غير المكون كليهما مستقلا بيانا لحكم
للمسئلة التي اختلف فيها الماتريدية والاشعرية حيث ذهب الماتريدية
الى انه غير المكون والاشعرية الى انه عينه وحمل الغير على ما يقابل العين
بحسب المفهوم لان الدلائل الموردة في اثبات هذا المطلب انما تثبت
المغايرة بحسب المفهوم لا التحقق وجعل بعض الشراح هذا الكلام من
تتمة جواب الشبهة التي اورد القائلون بحدوث التكوين وحمل الغير
المذكور فيه على الغير المصطلح وهو ما يمكن انفكاكه في الوجود
وقال في تقرير الجواب انه لا يلزم من قدم التكوين قدم المكون لان
تكوينه للعالم ولكل جزء من اجزائه يتعلق في وقت وجوده وهو غير
المكون عندنا لصحة الانفكاك بينهما من الجانبين لان التكوين ثا
بت في الازل بدون المكون ضرورة ان تعلقه بالمكونات فيما لا يزال
وقت وجودها وكذا المكون منفك عنه في الحيز فلا يكون التكوين
اضافة كالضرب حتى يلزم ما ذكر بل صفة حقيقية ذات اضافة

والا اي وان كان اضافة لم يكن غير الامتناع انفكاكه حين كونه
اضافة عن المكون ضرورة ان النسبة لا يتحقق بدون المنتسبين
قوله وليس بشيء اه اي ما جعله بعض الشراح ليس بشيء لان صحة
الانفكاك من جانب التكوين غير مسلمة عند الخصم لان التكوين عندهم
اضافة لا يتحقق بدون المكون وصحة الانفكاك في جانب المكون لا يفيد
في اثبات كونه صفة حقيقية حتى يلزم من قدمه قدم المكونات لانه بمو
جوده حال كونه اضافة فان المكون حال بقائه موجود بدون التكوين فلا
يتم الجواب عن الشبهة المذكورة ويخطر بالبال ان الجواب المذكور غير موقوف
على ان يكون صحة الانفكاك في جانب التكوين مسلمة عند الخصم القائل بحدوثه
لان الشبهة المذكورة كانت واردة على مذهب القائلين بقدم التكوين
فيكفيها الجواب على مذهبهم كيف وحاصل الجواب منع الملازمة اي لا نم
انه يلزم من قدم التكوين قدم المكونات لان التكوين غير المكون عندنا
لصحة الانفكاك بينهما عندنا فلا يكون اضافة كالضرب ولا شك انه لا معنى ح
لان يقال انا لا نم صحة الانفكاك بينهما على ما قلنا تفسير المص قوله وهو
غير المكون بقوله عندنا دلالة شبهة بها ريبة على انه لو كان صحة الجواب
موقوفا على تسليم الخصم لم يتم الجواب المذكور بقوله وهو تكوينه للعالم ولكل
جزء من اجزائه توقف وجوده ايضا لان الخصم لا يسلم كون التكوين صفة
يتعلق بالمكونات في وقت وجودها بل عنده نفس التعلق **قوله** على ان
عدم الغيرية لا يكفيه اه منع للملازمة التي ذكرها ذلك البعض بقوله
والا لما كان غيره يعني لا نم انه لو كان اضافة لم يكن غيره لان كونه
اضافة انما يستلزم اللزوم وعدم الانفكاك من جانب واحد وهو

لا يستلزم عدم الغيرية اذ لا يكفيه اللزوم من جانب واحد كالعرض
الجزئي مع المحل الجزئي والصفة المحدثة مع الذات فان اللزوم من
جانب العرض والصفة متحققة مع انهما متغايران للمحل والذات
ولا يخفى ان هذا المنع لا يضر اذ يكفي في الجواب ان يقال وهو غير
لصحة الانفكاك بينهما من الجانبين عندنا فلا يكون اضافة عندنا
كالضرب والا لامتنع انفكاكه عن المكون من غير ذكر نفي الغيرية
قوله والصفة المحدثة مع الذات اراد به الصفات المتجددة للذات
من كونه قبل كل شيء وبعده ورازقنا وخالقنا ومحيينا ومميتنا الى
ذلك من الاضافات فلا يرد ما قال الجلبي ان الصفات المحدثة داخلة
في العرض فذكرها مستدرك قال في شرح المواقف من الصفات
ما هو غير الذات كصفات الافعال من كونه خالقا ورازقا ونحوهما
قوله قيل عليه ان التكوين قائم من جعل قوله وهو غير المكون من تتمة
الجواب باحثا على توجيه الشارح وحاصله ان الدليل لا يثبت
المدعى لان المدعى اثبات مغايرة التكوين الذي هو مبدأ الفعل
للمكون على ما يدل عليه عندنا فان التكوين عند المص ومن هو يوافقه مبدأ
الفعل ولذا جعله صفة ازلية واللازم من الدليل هو تغاير الفعل
لا مبدائه قوله فلا يكون غيرا لامتناع انفكاكه عن المكون ضرورة
عدم تحقق الاضافة بدون المضافين ولو سلم غيريته بالمفعول
يلزم ان يكون مغايرا للفاعل ايضا لان الانفكاك من جانب واحد
اعني جانب الفاعل متحقق ههنا ايضا فيلزم ان يكون الصفة غير
الذات وهو مخالف لما تقرر عندهم من ان الصفات ليست غير الذات

ولو سلم لم يكن غيرا اه يعني لو سلم ان التكوين نفس الفعل لا مبدأه صح

ولا

ولا يخفى عليك ان التسليمين غير وارد على شيء اذ لم يحمل
الغير على المصطلح بل على ما يقابل العين بحسب المفهوم كما يفصح عنه
الدلائل المعدودة في اثبات الغيرية وقوله وهذا كله تنبيه على كون
الحكم متغايرا اه وجعله ايراد على تقدير ان يكون قوله وهو غير المكون
من تتمة الجواب ولم يحمل الغير على المصطلح وجوابه قوله وجوابه الكلام
الذايقة اه يعني ان هذا الاستدلال مبني على مذهب الخصم القائل بان التكوين
غير المكون وانه اضافة والغرض منه الزامه وحاصله ان التكوين غير
المكون لان التكوين على ما زعمتم نفس الفعل والفعل مغاير للمفعول
بالضرورة قوله ويمكن ان يراد اه اي يمكن ان يقال في دفع الاعتراض
ان المراد بالفعل ما به الفعل ومبدائه اما حقيقة عرفية فان الفعل
والخلق والاختراع والاحداث والتكوين وان كان يدل على المعنى الاضافي
لكن المراد في اصطلاحهم مبدائه على ما مر واما مجازا بذكر اللازم
وارادة الملزوم ويكون قوله كالضرب تنظيرا لا تمثيلا حتى يرد ان الضرب
ليس مبدأ الفعل بل نفس الفعل فلا يكون موافقا للممثل له قوله وقد عرفته
آنفا اه لعل هذا الجواب من المحشي مبني على تقدير تسليم ان يكون المراد بالغير
المصطلح نقل عنه فان قوله ليس بشيء لان صحة الانفكاك اه جواب
صريح عن التسليم الاول وفي قوله والصفة المحدثة مع الذات اشارة
الى الجواب عن التسليم الثاني يعني ان الفعل بمعنى الاضافة حادث
ولا محذور في مغايرة الصفة المحدثة مع الذات انتهى كلامه والا
ظهر ان يقول فان قوله على ان عدم الغيرية لا يكفيه اللزوم من جانب
واحد جواب صريح عن التسليم الاول واراد بقوله حادث متجدد

ما قاله الفاضل المحشي المدقق فليس بشيء لان هذا الدليل اعني قوله لان الفعل يغاير المفعول من الشارح وهو لم يجعل قوله وهو غير من تتمة الجواب ولم يحمل الغير على المصطلح صح

لان الفعل بمعنى الاضافة امر اعتباري لا وجود له في الخارج وكذا
من الصفة المحدثة لعدم الصفة المحدثة لذاته تع والا لزم كونه محلا
للحوادث بل له صفات متجددة ككونه قبل كل شيء وبعده ومحييا ومميتا
ورازقا وخالقا الى غير ذلك من الاضافات والاعتبارات **قوله** اذ الاحتياج
اليه يعني ان احتياج الكون الى الصانع انما هو في التكوين والايجاد واذا
كان الايجاد عين ذاته يكون الكون محتاجا في وجوده الى ذاته اذ لو احتاج
الى موجد غيره يكون الايجاد صفة لذلك الغير فلا يكون عين المكون
وهذا خلف فيكون مستغنيا عنه وقديما لاقتضاء ذاته وجوده قبل
تغير التكوين بالايجاد اشارة الى ان المراد بالتكوين الاضافة لا مبدأها
فيكون هذا الكلام الزاميا ايضا **قوله** القدم اما العرفي يعني ان الاقدام اما
مأخوذ من القدم اللغوي وهو المعنى زمان الطويل المعبر عنه بالفارسية
بيش بودن فالمعنى انه ادوم من العالم واسبق منه بالزمان بمعنى انه
مضى عليه زمان طويل لم يمض على العالم ضرورة انه حادث وهذا على تقدير
انه لا يلاحظ لزوم قدم العالم واما من القدم الاصطلاحي بمعنى عدم
سبق العدم فالمعنى اقوى قدما وازلا من العالم وهذا على تقدير ان
يلاحظ لزوم قدم العالم فان التكوين اذا كان نفسه كان قديما الا
انه لا يكون قديما كالواجب لانه قديم بالتكوين لان وجوده به فلا بد ان
يلاحظ المكون بعنوان كونه عين التكوين في حكم العقل بكونه
قديما حتى لو غفل عن هذه الملاحظة لا يحكم بقدمه بخلاف الواجب تع
فان ذاته علة حقيقية مقتضية لوجوده فلا حاجة في الحكم بقدمه
الى ملاحظة ذاته بعنوان امر آخر لو غفل عنه لم يحكم بقدمه فيكون

الواجب

الواجب اشد واقوى قدما عند العقل وهذا على طبق ما قال الحكماء ان
الموجود الذي وجوده عينه اقوى موجودية من الموجود الذي وجوده
تقتضي ذاته اذ لا يمكن تصور الخلو عن الوجود في الاول بخلاف الثاني
وان كان الخلو عن الوجود فيهما محالا في الخارج فتدبر ولا تلتفت الى ما قال
الفاضل المحشي من ان كون نظام العالم على الوجه الاوفق والاصلح دليلا على
كون صانعه قادرا مختارا وحكيما يدعون الاصحاب من الضرورة فانه اذا
كان موجبا لم يمكنه على الوجه الاصلح بل على الوجه المتيقن الذي لا
وجه وراءه هذا لكن دعوى الضرورة في محل المناقشة خصوصا اذا
ادعى الخصم انه مبدأ لما كان كاملا من جميع الوجوه يكون اثره ايضا على
الوجه الاكمل غير مسموع لا بد له من دليل **قوله** نعم يمكن المناقشة باحتمال
الواسطة بان يقال نظام العالم على الوجه المذكور انما يدل على كون مؤثره
عالما قادرا مختارا ولم يقتضي ان يكون الواجب بل لكن اذ يجوز ان يكون
ذلك المؤثر وسطا محدثا وقادرا صادرا عن الواجب تعالى بطريق الايجاب والجواب
بان ما سوى الله حادث ولا يمكن استناده الا بطريق الاختيار غير
تام لانه مبني على اثبات حدوث جميع ما سوى الله تع وهو لم يثبت جدا
بل انما يثبت حدوث ما ثبت وجوده من الممكنات واستدل عليه بعض
الاكابر بان كل ما سوى الواجب ممكن وكل ممكن مفتقر الى المؤثر
وكل مفتقر محدث لان تأثير المؤثر فيه بالايجاد لا يجوز ان يكون حال
البقاء لاستحالة ايجاد الموجود فبقي ان يكون اما حال الحدوث
او حال العدم وعلى التقديرين يلزم حدوث الاثر وفيه انه لو تم
لاستلزم اما القول بحدوث صفاته تع او القول بانها واجبة

بالذات وكلا الامرين مشكل قوله يشير الى ان الرؤية اه اي يشير
بتفسير الرؤية بالانكشاف صفة المرئي والمصدر المبني للفاعل اي كون
الشخص رائيا صفة الرائي وانما حمل الشارح على الاول مع ان الثاني ايضا
يحتمل لتبادره منه من غير تقدير في العبارة ولان المتنازع فيه
لان الخصم انما يدعي المانع من جانب المرئي وان كان كل منهما لازما
للآخر فعلى هذا يكون قوله اثبات الشيء ايضا مصدرا مبنيا للمفعول
اي كون الشيء مثبتا لكن قوله فيما بعد ولنا بالنسبة اليه حالة مخصوصة
هي المسماة بالرؤية يدل على انه مصدر مبني للفاعل ويمكن ان
يقال تفسير الرؤية بالانكشاف تفسير باللازم فلا حاجة الى
التأويل ويكون موافقا لما في شرح المقاصد انا اذا عرفنا الشمس
بحد او رسم كان نوعا آخر من الادراك فوق الاولين سميناه
بالرؤية قوله هذا هو الامكان الذهني يعني عدم الحكم بامتناعها
بعد التخلية هو الامكان المفسر بتجويز الذهن فرضه مع عدم
المانع الشامل للممتنع الذي يكون العلم بامتناعه كسبيا اذ يصدق
عليه ان العقل بعد التخلية وعدم ملاحظة الدليل لا يحكم
بامتناعه وليس محل النزاع لان الخصم قائل بامكان الرؤية بهذا
المعنى فانه يقول ان العقل بعد التخلية لا يحكم بامتناع الرؤية
لكن بعد ملاحظة الدليل من كونه مجردا عن المكان والجهة
وعدم كونه جسما مكيفا بالعوارض التي هي شرط الرؤية
يحكم بامتناعه انما النزاع في الامكان الذاتي المقابل للامتناع
المفسر بان لا يكون الوجود والعدم مقتضى الذات فالصواب

بان الرؤية مصدر مبني للمفعول بمعنى كونه مرئيا لان الانكشاف
صح

في معرفتهم
ثم اذا ابصرنا
ويخصنا
كان نوعا
صح

ان يقال

ان يقال ان العقل اذا خلي ونفسه يحكم بعدم امتناع رؤيته و
يمكن ان يقال ان الامكان الذهني كاف في هذا المقام وان غفل
عنه السلف الكرام لان العقل اذا لم يحكم بامتناعه بعد التخلية
علمنا بالظواهر الدالة على الوقوع ما لم يقم دليل على امتناعه اذ لا يمكن
صرف الظواهر ولا التوقف فيها بمجرد احتمال ان يظهر دليل عقلي
على الامتناع اذ لو كفى مجرد ذلك في الصرف والتوقف لوجب الصرف
والتوقف في جميع الظواهر الواردة في الاحكام الشرعية اذ يجوز
ان يظهر دليل عقلي على امتناعها فعلم ان عدم حكم العقل بالا
متناع بعد التخلية كاف لنا في العمل بالظواهر ويؤيد ذلك ان القوم
لم يتعرضوا لاثبات الامكان الذاتي في سائر السمعيات كالسمع
والبصر والكلام وعذاب القبر وغير ذلك بل اكتفوا على انها امور
ممكنة اخبر بها الصادق ومن ادعى الامتناع فعليه البيان ولعمري
ما احسن الشارح في اختصاره مسلك الجواز قوله يرد عليه انه
اذا اريد اه اي ان اريد بالفرق بالبصر الفرق برؤية البصر بين جسم
وجسم وعرض فهو مصادرة بجعل المدعى جزء الدليل اذ يصير
الكلام هكذا انا قاطعون برؤية الاعيان والاعراض لانا نفرق
بالرؤية بين جسم وجسم وعرض وعرض وكلما كانا مفرقين برؤية
البصر فهما مرئيان ولا يخفى فساده وان اريد به الفرق با
ستعمال البصر فهو لا يفيد في اثبات المطلب اعني كونه الا
عيان والاعراض مرئيا فانا نفرق باستعمال البصر بين الاعمى والا
قطع مع عدم كونهما مرئيين لدخول العدم في مفهومهما لانهما

عبارتان عن عدم البصر وعدم البد والتحقيق ان الفرق بتوسط
استعمال البصر لا يستلزم كون المفروق مبصرا لجواز ان يكون المبصر
لعوارض وبتوسط ذلك الادراك يفرق العقل بينه وبين امر اخر
قيل ان الضرورة قاضية بالرؤية لا تتعلق الا بالموجود ولا
اختصاص لها بشيء من الاعيان والاعراض وبهذا التقدير يحصل
الحق وفيه ان كون الحكم لعدم اختصاص الرؤية بشيء من الا
عيان والاعراض ضروريا محل تامل كيف وقد ذهب كثير من العقلاء
الى ان المرئي هو الاعراض من الالوان والاضواء وغير ذلك على ما
بين في محله قوله يرد عليه ان التحيز المطلق اه يعني ان الحصر ممنوع
اذ التحيز المطلق اعني كون الشيء شاغلا للحيز سواء كان بالذات
او بالعرض والوجوب بالغير وكونه مقابلا للتراخي بل الامور
الشاملة كلها مشتركة بينهما فيجوز ان يكون علة صحة
الرؤية واحدا منها قال الفاضل المحشي في كون وجوب الوجود علة الرؤية
لا يضر المعلل لان فيه المطلوب وهو صحة رؤية الواجب لتحقق
وجوب الوجود واما كونه بالغير امر اعتباري محض فلا يصلح
علة لصحة الرؤية ومتعلقا لها انتهى كلامه وفيه انا لا نسلم
ان كونه بالغير امر اعتباري وعلى تقدير التسليم فيجوز ان يكون
شرطا لعلة الوجوب اجيب بما مر من انا نعلم بالضرورة مدخلية
خلية الوجود في العلية ولا يخفى ان هذا القدر لا يثبت العلية
قوله فان قلت علية الامور اه هذا الجواب على تقدير تمامه
انما يدفع النقض بالامور الشاملة للمفهومات باسرها

كالماهية

١٥٦

كالماهية والمعلومية لا المفهومات الشاملة للجوهر والعرض
فقط كالمخلوقية والكثرة مثلا والجواب الحاسم لمادة الشبهة
ما سيجيء من ان المراد بالعلة متعلق الرؤية ولا شك ان شيئا
من الامور العامة لا يصلح متعلقا لها لكونها امورا اعتبارية
غير موجودة في الخارج قلت يجوز ان يشترط علية واحدة
من تلك الامور بشيء من خواص الممكن الوجود كالحدوث وتساوي
طرفي الوجود والعدم الى ذاته الى غير ذلك فلا يمكن تحقق ذلك
الامر من حيث كونه علة للرؤية في الواجب والمعدومات ولا يلزم صحة
رؤيتهما وبما حررنا لك ظهر فساد ما قال الفاضل المحشي واما قوله
فيجوز ان يشترط بشيء من خواص الموجود الممكن فمدفوع بما
نذكره فيما بعد من ان امتناع وجود الرؤية لفقد شرط او وجود
مانع لا يمنع الصحة المطلوبة اذ لم يجعل شيء من خواص الموجود
الممكن شرطا لوجود الرؤية حتى يتم ما ذكره بل شرطا لعلية ذلك الامر
ولا شك انه اذا كان شيء من تلك الخواص شرطا للعلية لا يكون
ذلك الامر من حيث العلية متحققا في الواجب فلا يلزم صحة
رؤيته قوله وايضا لو علت اه يعني لو كان علة صحة الرؤية
الامكان لصح رؤية المعدوم الممكن لتحقق الامكان فيه لكنه مخالف
للضرورة قوله وفيه نظر نقل عنه وجه النظر انه يجوز ان يشترط
علية الامكان بشيء من خواص الموجود كما اشير اليه انفا قوله
التأثير صفة اثبات اه هذا الكلام من السيد الشريف مبني
على ظاهر ما يفهم من عبارة المواقف من قوله وبهذه العلة لا بد

ان يكون مشتركة والا لزم تعليل الواحد بالعلل المختلفة وذلك غير جائز
لما مر في مباحث العلة والا فالعلة ليست ههنا بمعنى المؤثر بل المعنى
متعلق الرؤية كما سيجيء يعني ان العلة لابد ان يكون مؤثرة والتاثير صفة
اثبات فثبوته فرع ثبوت المثبت فلا يتصف به العدم الصرف ولاما
تركب منه ولو قيل ان الرؤية لا تتعلق بالمعدوم لكان صحيحا في نفسه
لكن لا ينتظم بظاهر كلام الشارح **قوله** ويرد عليه انه عنع اه يعني ان
الدليل المذكور انما يدل على انه لا يمكن ان يكون العدم نفس العلة الفاعلية
او جزئها لا يدل على انه لا يمكن ان يكون شرطا لها فيجوز ان يكون الوجود
بشرط الحدوث والامكان علة للرؤية فلا يثبت صحة رؤية الواجب
نقل عنه وانت خبير بان احتمال الشرطية لا يقتصر على العدم بل يجوز
ان ينافيه باحتمال ان يشترط عليه الوجود بكل ما يتحقق بالممكن
انتهى وبهذا ظهر ان ما ذكره الفاضل المحشي في دفع هذا الايراد
من انه قد صرح الشارح ان المراد بالعلة متعلق الرؤية والقابل
ولا خفاء في لزوم كونه وجوديا وهذا معنى ما ذكر في شرح المواقف
ويؤيده ما ذكره في المراد بعلة صحة الرؤية ما يمكن ان يتعلق
به الرؤية بمعنى المتعلق لا ما يؤثر في الصحة واحتياج الصحة
الى العلة بمعنى المتعلق ضروري ونعلم بالضرورة ان متعلق
الرؤية امر موجود لان المعدوم لا يصح رؤيته قطعا انتهى كلامه
لا يدفع الايراد المذكور اذ يجوز ان يكون امرا وجوديا من خواص
الممكن شرطا للوجود على ان حمل العلة ههنا على المتعلق مما
يخل بنظم الكلام على ما مر في الحاشية السابقة **قوله** فان امتناع

نفي العدم صح

يختص

وجود

وجود الرؤية تعليل للمقدمة المطوية تقريره ان هذا الامتناع على
تقدير ثبوته لا يضر فان امتناع وجوده اه يعني امتناع الرؤية موقوف على ثبوت كون شيء من خواص الممكن شرطا او من خواص الواجب
مانعا وهو لم يثبت وعلى تقدير ثبوته لا يضر فان امتناع وجود
الرؤية لفقد شرط او تحقق مانع لا يمنع الصحة المطلوبة اعني
الصحة بحسب الذات مع قطع النظر عن الامور الخارجة **قوله** ويرد عليه
ان حاصله اه يعني ان حاصل هذا الكلام هو ان متعلق الرؤية مشترك
بين الجوهر والعرض بحسب الواقع فان خلاصته ان متعلق الرؤية وجودي
وليست في رؤية الشبح من بعيد خصوصية الجوهر والجوهر والعرض
بل الوجود المطلق وهذا الكلام لا يدفع الاعتراض المذكور بقوله
فالواحد النوعي اه عن الطريق المذكور اعني انا قاطعون برؤية الاعيان
اه اذ خلاصته انا لا نسلم انه لابد للحكم المشترك من علة مشتركة لم لا
يجوز ان يكون ذلك الحكم واحدا نوعيا فيعلل بالمختلفات فلا يستدعي
علة مشتركة ودفعه انما يكون باثبات المقدمة الممنوعة بانه لابد
للحكم المشترك من علة مشتركة والكلام المذكور لا يثبته فانه انما يدل على
ان علته مشترك في الواقع لا انه لابد ان يكون مشتركا واجيب بان
هذا جواب بتغيير الدليل وهو شايع فيما بينهم وليس تحرير الطريق
المذكور بحيث يندفع عنه الاعتراضات حتى يرد ما ذكره المحشي
وفيه بحث اذ قوله بان المراد بالعلة متعلق الرؤية والقابل لها
ولا خفاء في كونه وجوديا يدل دلالة جلية على ان الجواب تحرير
للطريق السابق بحيث يندفع الاعتراضات **قوله** ويستلزم التعدد اه

عطف على قوله لا يدفع يعني ان هذا الكلام يستلزم استدراك التعرض
لأمور لرؤية الجوهر والعرض ولاشتراك الصحة بينهما ولا يستلزم
الاشتراك في العلة الاشتراك في المعلول اذ يكفي ان يقول اذا رائينا
زيدا لا ندرك فيه الا هوية ما وكونه موجودا من الموجودات ولذا قد
لا يقدر على تفصيل ما فيه من الجواهر والاعراض فعلم ان متعلق الرؤية
اولا وبالذات هو الهوية المطلقة وهي مشتركة بين الواجب والممكن
فيصح ان يرى ولا حاجة الى المقدمات المذكورة كما لا يخفى هذا خلاصة
كلام المحشي وللفاضل المحشي ههنا كلام لا طائل تحته كما يظهر بادنى
تامل **قوله** ورد بان المفهوم الهوية اه هذا الرد ذكره السيد الشريف
في شرح المواقف وحاصله ان مفهوم الهوية المطلقة المشتركة بين
الهويات امر اعتباري كمفهوم الحقيقة والماهية فلا يصح ان يكون
متعلقا للرؤية والا لزم صحة رؤية المعدومات بل الى المرئي من
الشبح البعيد هو الخصوصية الموجودة فيه الا ان ادراكها اجمالي
لا نتمكن به على تفصيلها فان مراتب الاجمالي متفاوتة قوة فليس
كل اجمال وسيلة الى تفصيل الا يرى الى قولنا فهو كذا فلعل لتلك
الخصوصية مدخلا في الرؤية فلا يصح رؤية الواجب **قوله** ثم اعلم
ان هذا الدليل اه يعني ان الدليل المذكور لاثبات صحة رؤية الواجب
منقوض بصحة الملموسية فان الدليل المذكور بعينه جار فيها مع
امتناع كون الواجب ملموسا وتقريره ان الملموسية مشتركة بين
الجوهر والعرض لانا نفرق باللمس بين جسم وجسم فانا نميز الطويل
من العريض والطويل من الاطول وليس الطول والعرض عرضين قائمين

بالجسم

بالجسم لما تقرر من ان الجسم من الجواهر الفردة فليس الطول والعرض هو
لمس الجواهر الفردة التي تركب منها الجسم وكذا نفرق باللمس بين عرض
وعرض فانا نميز الرطب عن اليابس والخشن عن الاملس فالملموسية
مشتركة بين الجواهر والعرض ولا بد للحكم المشترك من علة قابلة مشتركة
وهو ليس الا الوجود وبما حررناه ظهر ضعف ما قال الفاضل المحشي
يمكن ان يقال صحة الملموسية لعدم جريان الدليل فيها لان الدليل
الذي اورد على رؤية الاعيان جار بعينه في الملموسية الاعيان بالاتفاق
على ما حررنا فان تم تم في الموضعين والا فلا اجاب عنه بعض الفضلاء
بانا نلتزم صحة ملموسية الواجب فان ما تقرر من الشيخ الاشعري
من انه يجوز ان يدرك بكل حاسة ما يدرك بالحاسة الاخرى يفيد
استلزام صحة الابصار صحة اللمس الا انه لما لم يرد النقل باللمس
لم يلتفت الى البحث عن صحته وانت خبير بان ما ذكر يقتضي صحة المذو
قية والمشمومية والمسموعية وهو سفسطة لا يقبلها الطبع السليم
ولذا قال في شرح المقاصد واما النقض بصحة الملموسية فقوي فالاولى
ان يضاف ان ضعف هذا الدليل جلي **قوله** يرد عليه انه يصح ان يقال اه
يعني انا لا نم ان المتعلق بالممكن ممكن فانه يصح ان يقال انعدم المعلول
انعدم العلة والعلة قد تكون ممتنع العدم مع امكان عدم المعلول في نفسه
كالصفات بالنسبة الى الذات والعقل الاول بالنسبة عند الحكماء
فيجوز ان تكون الرؤية الممتنعة معلقا بالاستقرار الممكن والسر في
جواز تعليق الممتنع بالامكان ان الارتباط بين المعلق والمعلق
والمعلق عليه انما هو بحسب الوقوع بمعنى ان وقع عدم المعلول

وقع عدم العلة والممكن الذاتي قد يكون ممتنع الوقوع كالممتنع الذاتي
فيجوز التعليق بينهما بحسب الوقوع وليس الارتباط بينهما بحسب
الامكان حتى يلزم من امكان المعلق عليه امكان المعلق اجيب بان
المراد بالممكن المعلق عليه الممكن الصرف الخالي عن الامتناع مطلقا
ولا شك ان امكان المعلول المعلق فيما امتنع عدم علته ليس كذلك
بل التعليق بينهما انما هو بحسب الامتناع بالغير فان استلزام عدم
الصفات وعدم العقل الاول عدم الواجب من حيث ان وجود
كل منهما واجب وعدمه ممتنع بوجود الواجب واما بالنظر الى
ذاته مع قطع النظر عن الامور الخارجة فلا استلزام بخلاف استقرار
الجبل فانه ممكن صرف غير ممتنع لا بالذات ولا بالعرض واما الرد بان
المعلق عليه استقرار الجبل بعد النظر بدليل الفاء وحين تعلقت ارادة
الله بعدم استقراره عقيب النظر استحال استقراره وان كان بالغير
فليس بشيء لان استقرار الجبل حين تعلق ارادته بعدم استقراره ط
مع قطع ارادته بعدم الاستقرار كما يفصح عنه بيان الشيخ قال
الفاضل المحشي والحق ان التركيب المذكور لا يصح في اللغة بل
الصحيح ان يقال ان انعدم العلة انعدم المعلول وليس بشيء اذ لا
شك في صحة قولنا اذا انتفى اللازم انتفى الملزوم مع انه قد يكون
الملزوم ممتنع الانتفاء قيل ان سلمنا ان الارتباط بينهما بحسب
الوقوع لكن اذا فرض وقوع الشرط الذي هو ممكن في نفسه فاما ان
يقع المشروط فيكون ايضا ممكنا والا فلا معنى للتعليق وايراد
الشرط والمشروط وفيه بحث اذ الارتباط والتعليق بحسب الوقوع

ط ايضا ممكن بان يقع بدل الاستقرار وانما الممتنع استقراره مع تعلق الارادة صح

في نفس

في نفس الامر لا الفرض فيجوز ان يفرض وقوع الشرط مع عدم وقوع
الشرط فتامل **قوله** منها ان الرؤية مجاز عن العلم الضروري اه يعني ان
الرؤية في ارني مجاز عن العلم الضروري اي ما يكون حاصلا بلا نظر وفكر
بطريق ذكر الملزوم وارادة اللازم وذلك شايع فمعنى رب انظر اليك
اجعلني عالما بك علما ضروريا وهذا التأويل الحافظ ومن تبعه **قوله**
والواجب بان النظر اه يعني لو كانت الرؤية بمعنى العلم الضروري لكان
النظر المذكور بعده ايضا بمعناه وليس كذلك فان النظر الموصول
بالى نص في الرؤية لا يحتمل سواه فلا يترك بالاحتمال **قوله** مع ان
طلب العلم اه علاوة اي على ان طلب العلم العلم الضروري يدل على ان موسى
عم لم يكن عالما به ضرورة مع انه مخاطبه وذلك غير مقبول لان
المخاطب في حكم الحاضر المشاهد وما هو معلوم بالنظر ليس كذلك كذا
في شرح المواقف **قوله** يرد عليه ان المراد بالعلم في هو العلم بهويته تع
الخاصة ط بل انما العلم بوجه كلي فان من يخاطبنا من وراء الجدار انما نعلمه
بوجه كلي لا بهويته الخاصة انكشاف هويته تع عند موسى عم مثل
الكشف في المشاهدة فهو الرؤية بعينها وان اريد نوع اخر من
الانكشاف فلا بد من تصويره وبيان امكانه في حقه تع ولزومه
للرؤية وعدم لزومه لخطابه حتى يتم كلام المأول اقول المراد بالعلم
بهويته الخاصة هو انكشاف هويته على وجه جزئي بحيث لا يمكن
عند العقل صدقه على كثيرين كما في المرئي بحاسة البصر ولا شك
في كونه ممكنا في حقه تع لانه قادر على ان يخلق في العبد علما ضروريا
بهويته الخاصة على الوجه الجزئي بدون استعمال الباصرة كما يخلق

ط والخطاب لا يقتضي العلم بالهوية الخاصة صح

بعده وفي عدم لزوم الخطاء في الخطاب انما تقتضي العلم بالمخاطب
بامور كلية يمكن صدقه على كثيرين عند العقل وان كانت في الخارج
منحصرة في شخص واحد فهو من قبيل التعقل وبما قلنا ظهر فساد
ما قال الفاضل الجلبي ان اريد العلم بهوية الخاصة على وجه الاجمال
فهو حاصل في الخطاب ايضا وان اريد من حيث الخصوص فهو
لا يتصور الا بطريق الاحساس لانا لا نم انه لا يتصور بدون الا
حساس اذ ليس للحواس مدخل في العلم بل هو محض خلق الله
على القاعدة المختارة من الشيخ الاشعري فيجوز ان يخلق ذلك
العلم الجزئي في النفس الناطقة بدون الاحساس كما لا يخفى **قوله**
روي ان موسى اختار اه روي انه تع امره ان يأتيه في سبعين
بني اسرائيل فاختار من كل سبط ستة فزاد اثنان فقال ليتخلف
منكم رجلان فتشاجروا فقال ان لمن قعد اجر من خرج فقعد كلاب
ونوشع وذهب مع الباقين فلما دنوا من الجبل غشيه غمام
فدخل بهما موسى الغمام وخروا سجدا فسمعوا التكلم بامره ونهاه
ثم انكشف الغمام فاقبلوا عليه وقالوا لن نؤمن لك حتى نرى الله
جهرة كذا في انوار التنزيل **قوله** فعلم انهم ارتدوا اي نعلم من هذه
الروايات ان السبعين الحاضرين مع موسى عم ارتدوا وكفروا
بعد ما كانوا من جنات المؤمنين فلا يرد الاشكال الذي اورده
الشارح اصلا لانا نختار انهم كانوا كافرين ولا نم توقف علمهم
بامتناع الرؤية على ان يصدقوه في حكم الله بلن تراني لانهم كا
نوا حاضرين وقت السؤال سامعين للجواب الصادر من جناب

قدر

قدر بلن تراني لما سمعوا الاوامر والنواهي حين السجدة وغشي
الغمام نعم يتوقف على تصديقه عم لو كان القائلون بلن نؤمن
لك الكفار الذين لم يحضروا وقت السؤال ولم يسمعوا الجواب على
ما في شرح المواقف وما قيل ان السبعين وان سمعوا الجواب
لكن موسى عم هو المخبر بان المسموع كلام الله تع فهو على تصديقه
ففيه انا لا نم ان كون المسموع كلام الله موقوف على اخبار موسى عم
فان فيه علامات وقرائن دالة على انه ليس من جنس كلام البشر
لعدم الترتيب والاستماع من جانب واحد مثلا هذا ما سنح بخاطري
العليل وذهني الكليل في وجه حل الاشكال الجليل وللفضلاء في توجيهه
مقالات كلها تعسفات تركناها مخافة التطويل **قوله** للمعتزلة ان
يقولوا اه يعني للمعتزلة ان يقولوا ان نزاعنا انما هو في هذا النوع من
الرؤية التي يخلقه الله في الدنيا في الحيوانات هل يجوز ان يتعلق
بذاته تع هذا النوع من الرؤية وينكشف عنده كالمبصرات الجسمانية
او لا يجوز فعندنا انه لا يجوز ذلك ولا نزاع لنا معكم في النوع الآخر
من الرؤية المخالفة في الحقيقة والماهية واللوازم والشرايط
المسماة عندكم بالانكشاف التام وعندنا بالعلم الضروري كذا
في شرح المقاصد اقول الحكم بعدم نزاعهم في هذا النوع من الانكشاف
انما يصح لو جوزوا ان يحصل الانكشاف التام بالبصر بدون الشروط
المذكورة لكن الظاهر من مذهبهم عدم جواز ذلك حيث قالوا الادراك
البصري مشروط بالشروط فالنزاع معنوي لان العلم الضروري
عندهم هو العلم بهوية الخاصة بدون توسط الابصار وعندنا

الرؤية هو الادراك بالبصر بدون الشروط المذكورة وهم ينكرون لتوقفه
عندهم على الشروط المذكورة والحاصل انهم معترفون بالانكشاف التام
العقلي ونحن انما نثبت الانكشاف التام الحسي وهم ينكرونه فالتحاكم
المذكور تحاكم من غير تراضي الخصمين **قوله** يرد عليه ان عدم المدح اه
يعني لا يلزم الشرطية المذكورة بقوله لو انتفت الرؤية لما حصل التمدح
بها فانه ما عدم صفة مدح يحتمل ان يكون في صورة الامتناع اقوى
في المدح وعدم تمدح المعدوم بعدم الرؤية لا لعدم امتناعها بل لا
شتماله على العدم الذي هو معدن كل نقص فيجوز ان يكون هنا النفي
ايضا من صفات نقص الا يرى ان الاصوات والروائح يمكن رؤيتهما
مع انه لا يفيد نفيها عنه التمدح لكونهما مقرونين بعلامات النقص
من الحدوث والامكان والتجرد والسرف ونحو ذلك اذا كان كاملا من جميع الوجوه
يكون كل ما نفي عنه من صفات النقص والا لم يكن كاملا من جميع الوجوه
فيفيد ذلك النفي التمدح بخلاف اذا كان ناقصا فانه يجوز ان
يكون صفة كمال نفي منه كما نفي صفات اخر من صفات الكمال ويكون
هذا ايضا من كمالات نقصه فلا يفيد التمدح **قوله** والحق اه اي
ان امتناع الشيء لا يمنع التمدح بنفيه اذا كان من صفات النقص
بل الامتناع يدل على كمال المدح فانه اذا كان المنفي من صفات النقص
كلما كان النفي اقوى كان التمدح اقوى الا يرى انه قد ورد التمدح
بنفي الشريك والولد في القرآن العظيم مع امتناعهما في حقه تعالى
واما الكسب فيكفيه اه دفع لما سيورد انكم اثبتم للعبد كسب الافعال
بالاختيار فنقول لو كان كاسبا لكان عالما بتفاصيلها ضرورة

ان الكسب

ان كسب الشيء بالقدرة والاختيار لا يكون الا بعد العلم بذلك الشيء بالتفصيل
واللازم باطل والملزوم مثله وحاصل الدفع ان الكسب يكفيه القصد
والعلم الاجمالي ولا حاجة الى العلم بتفاصيل المكسوب ولا شك
في كون العبد عالما بافعاله على سبيل الاجمال **قوله** والحاصل انه فرق بين
الخلق والكسب يعني حاصل الجواب انه فرق بين الكسب والخلق وان الخلق
يقتضي العلم التفصيلي دون الكسب لان الخلق افادة الوجود فهو موقوف على
العلم التفصيلي لان الازيد والانقص مما اتى به ممكن كذا وكل فعل من
افعاله يمكن وقوعه على وجوه مختلفة وانحاء شتى فوقوع ذلك المعين
لاجل القصد بخصوصيته والقصد اليه بخصوصيته موقوف على العلم به
كذلك لان القصد الجزئي لا ينبعث من العلم الكلي كما يشهد البديهة
بخلاف الكسب فانه صرف القدرة والارادة نحو المقدور من غير ان
يكون له تاثير في ايجاده فيكفيه العلم الاجمالي هذا ما قيل والحق ان بيان
الفرق بين الخلق والكسب في اقتضائهما العلم مشكل على انه على
تقدير تمامه لا يفيد اذ للمعتزلة ان يقولوا ان العلم بالتفصيل انما
يشترط في الخلق الكامل واما في الخلق الناقص الذي يتصف به
العباد فيكفيه الاجمالي اقول لا اشكال لان العلم انما يجب لتوقف الخلق
من تعلق القصد عليه ولا شك ان قصد العبد انما يتعلق بالفعل
بوجه عام فباي وجه يريده العبد ليتعلق العلم به ايضا بخلاف
الخلق فانه اعطاء الوجود لانه جزئي فما لم يتصور بوجه جزئي لا
تتعلق به الارادة فلا اشكال في الفرق واما ان الخلق الناقص
لا يقتضي فمكابرة محضة لان القصد ما لم يتعلق لا يوجد الفعل

الاختياري فلابد من العلم بوجه جزئي في الايجاب سواء كان ناقصا
او كاملا الا انما الفرق بينهما في اشتمال الحكم والمصالح فتدبر والله
الموفق **قوله** وبه يندفع ما يقال اه اي وبما ذكرنا من انه لا شعور
بتفاصيل الافعال في حال المباشرة من ان العلم بالعلم بعد التوجه
ضروري ولذا قيل انه علم ضروري يتبع النظري اندفع ما قيل يجوز
ان يكون العبد عالما بتفاصيل افعاله ولا يكون العلم بعلمه اذ يجوز
ان يكون له شعور وعلم بذلك التفصيل ولا يبقى زمانا طويلا
ووجه دفع الاول ان العلم بالعلم ضروري بعد الالتفات و
ههنا ليس كذلك ووجه دفع الثاني انه لا علم حال المباشرة ايضا
فان المحرك اصبعه يتامل في تفصيل اجزائه عند الحركة ولا يشعر
به فلا يكون شعورا ثابتا لتفاصيل ولا بحركة اجزاء وانكار ذلك
مكابرة **قوله** ينبغي ان هذا المصدر اي ينبغي ان يحمل المصدر بمعنى
المفعول اعني المعمول ليصح تعلق الخلق به لان المصدر اعني الا
يقاع والاحداث امر اعتباري لا تحقق له في الخارج والا لزم التسلسل
في الايقاعات فلا يكون متعلقا للخلق ثم ينبغي حمل اضافة المصدر
الى ضمير الخطاب على الاستغراق بمعونة المقام مقام التمدح
وان كان اصل الاضافة العهد على ما بين في موضعه اذ لو حمل
على الاستغراق لم يتم المقصود اذ لا شك ان المعمول يصدق
على مثل السرير الى النجار اعني ما يتعلق به الوقوع اذ يقال
للسرير انه معمول النجار باعتبار انه تعلق به الافعال والحركات
الصادرة عنه حتى صارت معدة الوجود فعلى تقدير ان لا يكون

الاضافة

١٦٤

الاضافة للاستغراق بجواز ان يكون المراد ببعض المعمولات امثال هذا
من المعمول فلا يتم المقصود وهو اثبات ان جميع افعال العباد ومعمولاتهم
مخلوقة له تعالى والرد على المعتزلة اذ لا خلاف لهم في ان امثال هذا المعمول
من الجواهر مخلوقة له تعالى لا مدخل للعبد فيها انما الخلاف فيما يقع بكسب
العبد ويسند اليه من الاعراض مثل الصوم والصلوة والاكل والشرب
والقيام والقعود ونحوها لكن قيل لا حاجة الى حمل الاضافة على الاستغراق
لان المراد بالعمل المعمول بمعنى الحاصل بالمصدر وهو لا يصدق على مثل
السرير فانه معمول بمعنى تعلق به الوقوع واطلاق المصدر على المعنى
الحاصل بالمصدر وان كان مجازا من قبيل اطلاق اللازم وارادة
الملزوم الا انه كثير الوقوع في كلامهم بحيث يفهم بلا قرينة تدل عليه فيتم
المقصود بلا ريبة قلت لا يتم المقصود على هذا التقدير ايضا اذ المقصود
ان جميع الافعال سواء كانت على سبيل المباشرة او التوليد مخلوقة
له تعالى اولا بالذات والمعمول على هذا المعنى لا يشمل المتولدات كحركة
المفتاح المتولدة من حركة اليد والحفظ فلا بد من ان يراد بالمعمول
ما يتعلق به العمل بمعنى ترتب عليه ويحمل الاضافة على الاستغراق
ليشمل افعال المباشرة والتوليد وما يتعلق به العمل على سبيل لو
وقع عليه ويتم المقصود كما لا يخفى **قوله** واما ما الموصولة اه يعني اذا
حمل ما على الموصول فلا حاجة الى ارادة الاستغراق بمعونة المقام
لان لفظ ما عامة موضوعة للاستغراق فالمعنى والله خلقكم
وجميع ما يعملون بخلاف الاضافة فانها موضوعة في الاصل للعهد
اذ هو الاصل في التعريف فلا بد في ارادة الاستغراق ههنا

الى الاستعانة المقام **قوله** وبالجملة فحذف ضمير اقرا اه اى حاصل
الكلام ان حذف الضمير العائد الى الموصول اقل تكلفا بخلاف
جعل ما مصدرية فترجيح الشارح المصدرية بانه لا يحتاج فيه
الى حذف الضمير ليس كما ينبغي فيل غرض الشارح مجرد بيان وجه
جعل ما مصدرية لا ترجيحه على الموصولة حتى لا يرد ما ذكر ويمكن
ان يقال غرض المحشي ايضا مجرد بيان ترجيح التوجيه الثاني على الاول ردا
على الشارح **قوله** وقد يوجه اه اى قد يوجه من جانب المعتزلة
بهذه الاية بان المراد بالخلق خلق الجواهر والمعنى افمن يخلق
الجواهر كمن لا يخلقها دون خلق الاعراض والافعال الحسية وقد
يوجه ايضا بان المراد الخلق بلا آلة ومباشرة اسباب وكلاهما
خلاف الظاهر اذ لا قرينة تدل على التخصيص كيف وجعل الخلق
المتعدي منزلا منزلة اللازم بخلاف المفعول ليدل على ان المراد
ان من اتصف بالخلق مطلقا ليس كمن لا يتصف بالخلق **قوله**
ويمنعون كون الخلق اه يعني ان المعتزلة لا يثبتون الشريك
في وجوب الوجود ويمنعون استحقاق العبادة ويمنعون
كون الخلق مطلقا مناطا لاستحقاق العبادة بل مناطه خلق
الجواهر والخلق الذي يكون بلا آلات واسباب ويمنعون ورود الاية
السابقة اعني قوله افمن يخلق كمن لا يخلق في مقام المدح
قوله وهو ان المكلف به اختياري لانه اذا كان الكل بخلق الله تع و
تكون الافعال الصادرة عنه بمنزلة افعال الجمادات ولا يكون له
اختيار فيها فلا يكون المكلف به اختياريا واللازم باطل اذ قد

اتفقوا

اتفقوا على ان ما وقع به التكليف اختياري البتة واما اختلفوا
في انه هل يجوز التكليف بما لا يطاق ام لا **قوله** يجوز ان يمدح اه حاصله
انا لا نم الشرطية المذكورة بقوله لو لم يكن العبد خالقا لبطل
المدح والذم والثواب والعقاب فانه يجوز ان يكون المدح والذم
باعتبار المحلية وان يكون ترتب الثواب والعقاب على الافعال
المذكورة ترتيبا عاديا مثل ترتب الاحراق على مساس النار وهو تصرف
له في خالص حقه فلا يسئل عن لميته بان يقال لم رتب الثواب
على هذا الفعل ولم يترتب العقاب على ذلك كما لا يقال لم رتب الاحراق
على مساس النار قيل هذا انما يتم لو لم يكن المدح استحسانيا والذم
اعتراضيا كما لا يخفى وانما ترك الشارح هذا الجواب لانه كما ينفعنا ينفع
الجبرية ايضا فهو علينا لا لنا من كل وجه والجواب باثبات الكسب
الاختياري هو العمدة فلذا اختاره **قوله** فان الله قد اجرى عادته
في تكوين الاشياء اعني تكوينها بهذه الكلمة وان لم يمتنع تكوينها
بغيرها والمعنى ان يقول له احدث فيحدث عقيب هذا القول لكن المراد
الكلام الازلي القائم بذاته تع لا الكلام اللفظي المركب من الاصوات
لانه حادث فيحتاج الى خطاب اخر ولانه يستحيل قيام الصوت
والحروف بذاته تع ولم يتوقف خطاب التكوين على الفهم واشتمل
على اعظم الفوائد فهو الموجود جاز تعلقه بالمعدوم وانما قال
الشارح لا يبعد لان اكثر المفسرين الى ان قوله تع كن مجاز عن
سرعة الايجاد وسهولته على الله وكمال قدرته تمثيلا للغائب
اعني تاثير قدرته في المراد بالشاهد اعني امر المطاع للمطيع

في حصول المأمور به من غير توقف وامتناع وكلا التحقيقين
من قوله امر واستعمال آلة وليس ههنا قول ولا كلام وانما يكون وجود
الشيء بالخلق والتكوين مقرونا بالعلم والقدرة والارادة كذا ذكره
الشيخ العلامة في التلويح **قوله** ويؤيده قوله تع فقضاهن سبع
سموات قال الشيخ في التلويح التحقيق ان القضاء اتمام الشيء اما
قولا كما في قوله تع فقضاهن سبع سموات اي خلقهن واتقن امرهن
انتهى كلامه فعلم ان ما وقع في شرح العمدة ان القضاء قد يذكر
ويراد به الامر قال الله تع وقضى ربك ان لا تعبدوا الا اياه اي امر ويذكر
ويراد به الحكم قال الله فاقض ما انت قاض حيث جعل ارادة الامر
معنى مغايرا لارادة الحكم ليس على ما ينبغي بل الحكم والامر واحد وكذا الاعلام
والتبيين كما قيل المراد بالقضاء في قوله تع وقضينا الى بني اسرائيل في
الكتاب لتفسدن في الارض الاعلام والتبيين الفاظ جمعها واحد
اعني اتمام الشيء قولا يعتبر بحسب مناسبة المقام بواحد منها **قوله**
فهي من الصفات الفعلية ثم رجعه انما في تعلق التكوين او الى تعلق
القدرة عقيب الارادة على ما عرفته فيما سبق قوله في شرح المواقف
ان قضاء الله تع قال فيه اعلم ان قضاء الله عند الاشاعرة هو ارادة
الازلية المتعلقة بالاشياء على ما هي عليه فيما لا يزال واما عند الفلاسفة
فهو علمه بما ينبغي ان يكون الوجود عليه حتى يكون على احسن النظام واكمل
الانتظام وهو المسمى عندهم بالعناية الازلية التي هي مبدأ الفيضان
الموجودات من حيث جملتها على احسن الوجوه واكملها انتهى
وما وقع في شرح المطالع للاصفهاني من ان القضاء عبارة

عن وجود

اي اذا اريد بالخلق مع زيادة الاحكام يكون من الصفات الفعلية صح

عن وجود جميع المخلوقات في اللوح المحفوظ وفي الكتاب المبين الخ
مجتمعة على سبيل الابداع فهو راجع الى تفسير الحكماء وماخوذ منه فان
المراد بالوجود الاجمالي الوجود العقلي للاشياء وباللوح المحفوظ جوهر
عقلي مجرد عن المادة في ذاته وفي فعله يقال له العقل في عرف الحكماء
وانما قلنا المراد ذلك لان ما ذكر منقول من شرح الاشارات للمحقق
الطوسي حيث قال اعلم ان القضاء عبارة عن وجود جميع الموجودات
في العالم العقلي مجتمعة على سبيل الابداع والقدر عبارة عن وجودها
في موادها الخارجية مفصلة واحدا بعد واحد كما جاء في التنزيل في قوله
تع وان من شيء الا عندنا خزائنه وما ننزله الا بقدر معلوم كذا ذكره
المحشي المتولي في هو الشيء ويؤيده ما وقع في التلويح حيث قال
القضاء في كلام الحكماء عبارة عن وجود المخلوقات وبما ذكرنا في هذه
الحاشية وفيما سبق ظهر ان ليس للقضاء الا ثلثة معان احدها اللغوي
والثاني المصطلح للاشاعرة والثالث مصطلح الفلاسفة فما قيل
اما للقضاء ستة معان فهو من قلة التدبر فتدبر **قوله** لكن الخ يعني
انما لم يفسر الشيخ القضاء بستة معان بما هو مذكور في شرح المو
اقف لانه يؤدي الى زيادة التكرار **قوله** قيل عليه اذ لا معنى للقضاء
بصفة الله اذ القائل رضيت بقضاء الله تع لا يريد انه رضي بصفة
من صفاته بل يريد انه رضي بصفة من صفاته راض بمقتضى تلك الصفة
وهي المقضي وقد يجاب عن اصل الاعتراض بان الرضاء بالكفر انما يكون كفرا
اذا كان مع الاستحسان له وعدم الاستقباح بخلاف الرضاء
بكفر الكافر مع الاستقباح الى زيادة عزامته كما قال الله تع حكاية

في الرضا يعني انه لا معنى للرضا صح

وكذا تفسيره بالحاكم ايضا يؤدي الى التكرار صح

ربنا اطمس على اموالهم واشدد على قلوبهم فلا يؤمنوا حتى يروا العذاب
الأليم وفيه ان ذلك انما هو في الرضاء بكفر الغير واما الرضاء بكفر
نفسه فهو كفر مطلق قال في التاتارخانية من رضي بكفر نفسه فقد
كفر ومن رضي بكفر غيره فقد اختلف المشايخ فيه والاصح انه لا يكفر بالرضاء
بكفر الغير ان كان لا يحب الكفر ولا يستحسنه قوله وانت خبير بان رضاء
القلب بفعل الله اه يعني ان ما ذكره المعترض من انه لا معنى للرضاء
بصفة من صفاته تع مما لا معنى له اذ تعلق رضاء القلب بفعل الله
تع على تقدير كونه عبارة عن الفعل مع زيادة الاحكام بل بتعلق
صفة على تقدير كونه عبارة عن ارادته الأزلية اه مما لا سترة
في صفته ولا شك ان الرضاء بهما يستلزم الرضاء بمتعلق ذلك الصفة
من انه متعلق ضرورة ان الرضاء بالفعل وتعلق الصفة لا يتصور
الا بالرضاء بطرفيه من حيث كونهما متعلقين له يكون مآل جواب
الشارح ما ذكره المعترض بقوله فالصواب اه واحدا اذ يصير المعنى
والرضاء انما يجب بالقضاء المستلزم للرضاء بالمقضي من حيث
كونه متعلقا له بالمقضي من حيث ذاته ولا من سائر الحيثيات وانما
اختاره الشارح هذا الطريق ولم يقل والرضاء انما يجب بالمقضي من
حيث كونه مقضيا لا من حيث ذاته لان الرضاء بالاول اعني القضاء
هو الاصل والمنشأ للثاني اذ الرضاء بالمتعلق انما وجب بتعلق
الرضاء به فان قيل لا فرق بين هذه الصفة وبين غيرها في
وجوب الرضاء بذاتها وبتعلقها فما وجه التخصيص حيث قالوا
الرضاء بالقضاء واجب اجيب بان هذه الصفة لما كان صدور الأعمال

من ارادها كان مظنة ان يعرض العباد فيها لم يرضوا بهذه الصفة
وبتعلقها فلدفع هذا التوهم قالوا يجب الرضاء بالقضاء قوله و قلت
قالت المعتزلة انه تع اه يعني قالت المعتزلة في التفصي عن لزوم النقص
والمغلوبية بانه تع اراد ايمان العباد اختيارا منهم لا جبرا فلا نقص في
عدم وقوعه لعدم دلالته على عجزه بخلاف تخلف المراد عن الارادة القد
رية فانه نقص مشعر بالعجز كما لا يخفى قوله وليس بشيء اذ عدم وقوع
مراده ولو بالارادة التفويضية نوع نقص ومغلوبية ولا اقل من
الشناعة حيث لم يقع مرادات الملك ووقع مرادات العبد والخدم كذا
في شرح المقاصد قوله وقيل لا يفهم من الارادة اي قيل في التفصي
عن لزوم النقص والشناعة على المعتزلة انه لا يفهم من ارادته ايمان
العباد رغبته واختياره الا الرضاء به فقولهم بتخلف المراد عن
الارادة التفويضية قول بتخلف المرضي عن الرضاء وهذا مذهب اهل
السنة والجماعة فكما لم يلزمهم النقص والشناعة كذلك لا يلزم المعتزلة
ايضا قوله وهو كلام اي ما قيل كلام ليس له معنى محصل لان ذلك انما
يفيد لو كان الرضاء عندنا ما هو عند المعتزلة وليس كذلك فان الرضاء
عند المعتزلة هو الارادة مطلقا من غير تقييد بعدم الاعتراض فا
لقول بتخلف المرضي عن الرضاء عندهم قول بتخلف المراد عن الارادة فيلز
مهم النقص والشناعة بخلاف الرضاء عندنا فانه الارادة مع ترك
الاعتراض او نفس الترك ولا يلزم من القول بتخلف عن المرضي تخلف
المراد عن الارادة فانه امر قد يجامع تعلق الارادة كما في ايمان
المؤمن وقد لا يجامعه كما في كفر الكافر فانه تعلق به الارادة دون

الرضاء ولا يلزم من تخلفه عن المرضي نقص وشناعة في ذاته نعم تخلف
المراد عن الارادة نقص عندنا لكن الرضاء لا يستلزمه كما لا يخفى وكذا لا
يفيد ما قاله الفاضل المحشي من انه للمعتزلة ان يقولوا ان الارادة
التفويضية هو الامر والنهي ولا شك ان مخالفة الامر والنهي لا يستلزم
نقصا ولا مغلوبية اجماعا لان ذلك انما يتم لو كان معنى الامر عندهم
ما فسره القوم من طلب المأمور به سواء كان مرادا ولا وليس كذلك
فان الامر عندهم هو الارادة فتخلف المأمور عن النهي تخلف المراد عن
الارادة فيلزمهم النقص والمغلوبية بلا ريب قوله اولا تأثير لقدرته
فهو مذهب الاشعري فان الله تع اجرى عادته بان العبد اذا صمم قدرته
وارادته الى الفعل وجد عقيب ذلك من غير ان يكون لقدرته وارادته
تأثير في وجوده فذلك الفعل مخلوق لله تعالى ومكسوب للعبد وسيجيء
تحقيقه ان شاء الله تع قوله وقدرة العبد فقط بلا ايجاب اه لا يخفى
انه لا يظهر مما ذكر فرق بين مذهب الحكماء والمعتزلة لان عدم الايجاب
والاضطرار انما هو بالنسبة الى نفس القدرة واما مع تمام الشرايط
من الارادة وغيرها فليس الا الايجاب والاضطرار وهو لا ينافي الا
ختيار بالنسبة الى ذاته ولذا قال في قواعد العقايد ان مذهب
الحكماء والمعتزلة ان الله تع يوجب للعبد القدرة والارادة وهما يو
جبان وجود المقدور وقال في شرح الجديد للتجريد وذهب الحكماء والمعتزلة
الى انها واقعة بقدرة العباد على سبيل الاستقلال بلا ايجاب
بل باختياره نعم فرق بين المذهبين باعتبار ان خلق القدرة
والارادة في العبد عند المعتزلة على سبيل الاختيار وعند الفلاسفة

بالايجاب

بالايجاب قوله فهو مذهب الفلاسفة هذا مبني على ظاهر كلام الحكماء
فان تحقيق مذهبهم انه تعالى فاعل الحوادث كلها وان المراتب شروط
تعد لافاضة المبدأ على ما صرح في شرح الاشارات حيث قال ان الكل
متفقون على صدور الكل منه وان الوجود معلول له على الاطلاق
وان تساهلوا في مقالاتهم وما نقل عن افلاطون من ان العالم كرة
والارض مركز والافلاك قسي والحوادث سهام والانسان هدف
والله الرامي فاين المفر يشعر بذلك كذا ذكر المحقق الدواني في بعض
تصانيفه قوله والمروي عن امام الحرمين اه قال في شرح المقاصد
هذا القول من الامام الحرمين وان اشتهر في الكتب الا انه خلاف ما صرح
به في الارشاد وغيره حيث قال ان الخالق هو الله تعالى لا خالق سواه
وان الحوادث كلها حادثة بقدرته تع من غير فرق بين ما يتعلق بقدرة
العباد وما لا يتعلق قوله او مجموع القدرتين اي قدرة الله وقدرة
العبد على ان يتعلق المجموع بالفعل نفسه ويؤثر في اصل الفعل
بمعنى ان قدرة العبد غير مستقلة بالتأثير فاذا انضمت اليه قدرة
الله تع صارت مستقلة بتوسط هذه الاعانة وهذا قريب من
الحق وان اشتهر في الكتب انه جعل كلا منهما مؤثرا تاما وجوز
اجتماع مؤثرين على اثر واحد فانه بطل صريحا قوله بان يجعل موصوفا
اه كما في لطم اليتيم تأديبا وايذاء فان ذات اللطم واقعة بقدرته تع
وكونه طاعة على الاول ومعصية على الثاني بقدرة العبد وانظر انه لم يرد
ان قدرة العبد مستقلة في خلق وصف الطاعة والمعصية والا
لزم عليهم ما لزم على المعتزلة بل اراد لقدرة العبد طاعة من خلا

في ذلك الوصف فهو بالنسبة الى العبد طاعة ومعصية كذا ذكره الا
المحقق الدواني ويرد على مذهب ان هذه الصفات امور اعتبارية
يلزم فعل العبد باعتبار موافقته لما امر الله او مخالفته له فلا لجعل اثرا
القدرة **قوله** والمقصور اه يعني ان قوله وللعباد افعال اه لا يصدق
الا على هذين المذهبين فان قوله للعباد افعال رد على الجبرية اذ لا
فعل لهم عندهم وكذا على القاضي اذ للعباد عنده اوصاف الافعال
لا انفسها وقوله اختيارية على الحكيم حيث فعل العبد بقدرته بايجاب
واضطرار واما الرد على المعتزلة فقد سبق ولذا لم يشر اليه ههنا
قوله الا ان بعض الادلة اه وهو قوله ولانه لو لم يكن للعبد فعل لما
صح تكليف ولا ترتب استحقاق الثواب والعقاب على افعاله
ولا ترتب استحقاق الثواب والعقاب امر عادي كترتب الاحراق
عقيب مساس النار فكما لا يقال لم ترتب الاحراق على مساسه كذلك
لا يقال لم ترتب على هذا الفعل الثواب وعلى ذلك العقاب **قوله** وقد
يرد على الجبرية اه اي كما يرد على الجبرية لعدم صحة التكليف يرد
لعدم فائدة التكليف والدعوة والبعثة والتاديب لان فائدة
التكليف طلب الفعل او الترك ولما لم يكن من شان العبد الفعل
صار التكليف بلا فائدة ولا يرد هذا على الاشعري بان يقال لو لم
يكن لقدرة العبد تأثير في الافعال لم يفد التكليف لجواز ان
يكون ذلك التكليف داعيا لاختيار الفعل وصرف القدرة والا
رادة اليه فيترتب عليه خلق ذلك الفعل ترتبا عاديا باعتبار
ذلك الاختيار المترتب على الداعي يصير الفعل طاعة اذا وافق

مادعاه

ما دعاه الشرع او معصية اذا خالف ويصير علامة الثواب
او العقاب **قوله** هذا بيان الجبر وعدم التمكن اه مقصوده دفع
ما يورد من ان هذا السؤال والجواب قد سبق حيث قال فان قيل
الكافر مجبورا في كفره اه فهذا تكرار محض وحاصل الدفع ان هذا
بيان للجبر بالنسبة الى كل ما يمكن للعبد من الفعل والترك حيث
عمم وقال اما ان ما يتعلق بوجود الفعل او لعدمه وما مر من قوله
فان قيل بالنسبة الى الافعال الصادرة عنه فقط حتى حيث
خص الاعتراض بالنسبة الى الكفر والفسق مع انه فصل في السؤال
والجواب ههنا بايراد السؤال الثاني مع الجواب عنه بالجمل والبعض
ما لم يفصله في ذلك المقام فلا تكرار واعلم ان جعل الكفر والفسق
من الافعال الموجودة اما مبني على الفرق او المراد الموجودات في العبد
بمعنى اتصافه بها في الخارج لا في وجودها في انفسها والا فهما امران
عدميان لا تحقق لهما في الخارج **قوله** وهكذا في الامتناع بان يقال
ما علم الله تع واراد عدمه يمتنع اذ لو لم يمتنع لجاز وقوعه فيلزم
انقلاب علمه تع جهلا او تخلف المراد عن ارادته تع **قوله** وانت خبير بان
الاعدام الازلية اه يعني ان تعميم ارادة الله تع ليس الا بالنسبة
الى الموجودات لان اعدام الحوادث ازلية فلو كانت مسبوقة بالا
رادة لكانت حادثة لان اثر الارادة حادث على ما هو المعروف المتفق
عليه بين الجمهور فتعميم اثر الارادة بالنسبة الى جميع الممكنات
محل بحث ويؤيده ما في شرح المواقف العدم ليس اثرا مجبولا
للقادر كالوجود بل معنى استناده اليه انه لم يتعلق مشيئته

بالفعل فلم يوجد الفعل لان استناد العدم الى العلة و يقتضي حدوثه
كما في الوجود فيلزم ان لا يكون عدم العالم ازليا والجواب بانا لا نم كون
اثر الارادة حادثا البتة لجواز تقدم الوجود على العدم كتقدم الا
يجاد على الوجود على ما مر ولو سلم فيجوز تعلق الارادة بالعدم حتى يستمر
ابقاء الشيء على العدم فليس بجيد لان المنع الاول وان كان مخلصا
عن هذا الاعتراض لكون عدم الاستدلال بكونه فاعلا مختارا على
كون العالم حادثا واما الثاني فلان بقاء الشيء على العدم ليس
الا الاتصاف بالعدم في الزمان الثاني بلا امر زائد واذا لم يكن صالحا
لان يكون اثرا النسبة الى جميع الازمنة على السواء بل الحق ان بقاء
الشيء على العدم مستند الى بقاء عدم مشية الفعل كما لا يخفى
وغاية ما يتعلق ان يقال ان عدم مشية الفعل الاشياء كوجودها
بط بارادته الا ان ارتباط الوجود بوجودها وارتباط العدم
بعدمها ولا نعني بتعلق الارادة بالعدم الا ان تقتضي الارادت
العدم باعتبار عدمها **قوله** ولذا وقع في الحديث فانه اسند
عدم الفعل الى عدم المشية لا الى مشية العدم كذا نقل عنه **قوله**
ولا يمتنع اي ان لم يتعلق الارادة بالوجود يمتنع وجوده لان
الارادة علة الوجود وعدم العلة علة عدم المعلول ومن ههنا
ظهر وجه اخر لعدم كون العدم اثر الارادة لانه لو كان الارادة
علة له وعدم الارادة ايضا علة له يلزم توارد علتين مستقلتين
على معلول واحد **قوله** والمعتزلة لما جوزوا التخلف عن الارادة
اه يعني ان المعتزلة لما قالوا ان تخلف المراد عن ارادة تع اذا كانت

متعلقة



متعلقة بالفعل غير جائز لانه ارادة تفويضية يجوز تخلف المراد عنها
عندهم من غير نقص على ما مر لم يتوجه السؤال عليهم بان تعميم
ارادة الله لافعال العباد يستلزم الجبر لانهم يقولون انه اذا تعلقت
الارادة بالوجود لا يجب ولا يمتنع بل يمكن وجوده وعدمه لان التخلف
ممكن فلم يرد على اكثرهم السؤال بتعميم علمه تع فان تخلف المعلوم عنه
يستلزم الجهل وهو نقص وانما قيد بالاكثر لان ابا الحسين وان قال
بتعميم العلم ولكنه يقول انه تع لا يعلم الاشياء قبل وقوعها فعنده لا
يتصور الجبر بالنسبة الى العلم ايضا **قوله** قد يمتنع بهذه المقدمة ايضا
اي كما يمنع منافات كون الفعل الاختياري واجبا او ممتنعا للاختيار
كذلك يمنع نفس جعل تعلق العلم تابع للمعلوم بمعنى انه الحاصل في المطا
بقة المعلوم والعلم ظل وحكاية عنه فانه انكشاف الشيء على ما هو
عليه في حد ذاته الابري ان صورة الفرس انما يكون علما اذا كان مطا
بقا له حتى لو خالف بوجه ما لم يكن علما بل جهلا فعلم انه لا مدخل للعلم
في جعل الفعل واجبا وسلب القدرة والاختيار عن فاعله وكذلك ليس
للارادة ايضا مدخل في سلب الاختيار لان الارادة متفرعة عن
علمه تع وتابعة له والعلم تابع للمعلوم الذي صدر عن العبد بالا
ختيار فهو ايضا تابع لاختيار العبد فلا يكون موجبا للفعل واما
قولهم والا لجاز انقلاب علمه جهلا او تخلف المراد عن الارادة قلنا
هذا لا يثبت الايجاب بل الاستلزام والفرق ظ **قوله** فلا يكون
فعل العبد كحركة الجماد اه اي اذا كان الوجوب او الامتناع
بتوسط الاختيار محققا للاختيار في نفس الفعل لا يكون

ومعنى جعل العلم تابعا للمعلوم انه يطابق العلم
مطابقا للمعلوم والمعلوم اصل في المطا
بقة اي كون العلم حكاية عنه لا جبر فيه
المعلوم بهذا المعنى ...

ذلك الفعل كحركة الجماد الذي لا مدخل للاختيار فيه اصلا وهو الموهم هنا
لان الحق نفي الجبر في افعال الذي تدعيه الجبرية هذا القدر كاف
له واما الكلام في ان ذلك الاختيار ليس فعل العبد لانه لا يوجد
شيئا على ما تقرر وعليه رأي اهل الحق فيلزم مخلوقا به فيلزم الجبر قال الشيخ
الاشعري يسلمه ويقول ان العبد مجبور على الاختيار وفانه مجال الا
رادة التي احدثت فيه جبرا وهو جبر متوسط لا يستلزم الجبر في الا
فعال على ما يجي تحقيقه واما الذاهبون على مذهب الاستاد فلم
يصرحوا بلزومه ولا تقدموا لكن لهم ان يقولوا ان كون الاختيار
مخلوق الله تعالى لا يستلزم الجبر لان الاختيار الذي هو مخلوق له
تع بمعنى الارادة وهو صفة من شانها ان تتعلق بكل من الطرفين
الفعل والترك من غير داع ومرجح كما في قدحي العطشان فكونه من
الله لا يستلزم الى الافعال الجبر لان اعطاء صفة من حيث كونها صفة
ليس جبرا ان يقال الجبر بالنسبة الى الافعال واعطاء الارادة لا
يستلزم شيئا منها الا يرى ان صدور ارادته تع من ذاته تع بطريق
من غير شائبة الاختيار ولا ينافي كونه فاعلا مختارا بالاتفاق فكذلك
صدور ارادة العبد من ذاته تع ايضا لا يستلزم الجبر ولا ينافي كونه
مختارا اذ لا فرق بينهما في عدم كون كل منهما باختيار صاحبه
نعم لو كان الاختيار بمعنى الارادة المتعلقة باحد الطرفين او
الارادة التابعة للداعي من الله تع لزم الجبر لعدم التمكن حينئذ على
احد طرفي الفعل اما مطلقا او عند وجود الداعي لكنه ليس
كذلك هذا ولا يخفى عليك ان ما ذكرنا انما يدل على عدم كونه
مجبورا

مجبورا في الافعال الصادرة بتوسط الاختيار واما في نفس الا
ختيار فهو مضطر مجبور قطعا كما انه تع موجب بالنسبة الى
الارادة وغيرها من الصفات وان كان مختارا بالنسبة الى
الافعال الصادرة بتوسطها والشيخ الاشعري انما يقول
بكونه مجبورا في الاختيار لا في الافعال الصادرة بتوسط
تامل قوله توجيه النقض بالعلم ظاهر بان يقال ما علم ما علم الله
تع وجوده في الازل يجب وما يعلم عدمه يمتنع فلا يكون الا
فعال الصادرة عنه تع فيما لا يزال اختيارية مع انها اختيارية
باتفاق من المتخاصمين قوله واما بالارادة فمبني اه اي النقض
بارادته تع مبني على تعلقات الارادة ازلية فيقال ما اراد الله
تع في الازل وجوده يجب والا يمتنع فلا يكون له اختيار في الافعال
الصادرة عنه فيما لا يزال اما اذا كانت حادثة فلا يتم اذ لا
يكون للارادة تعلق سابق على وجود الشيء يجب او يمتنع
قال الفاضل الجلبي ان النقض وارد ولو كان تعلقاتها حادثة
بان يقال ان تعلقت بايجاد شيء فيما لا يزال يجب وجوده والا
يمتنع وجوده فبطل الاختيار وفيه بحث لان هذا الوجوب
بالاختيار لتحقق التمكن على الفعل والترك قبل الايجاد انما
كالحاصل انما المنافي له الوجوب الحاصل قبل الايجاد كالحاصل
من تعلق الارادة في الازل وهو ظ قوله وقد يجاب بان الاختيار
اه حاصل الجواب ان الاختيار عبارة عن التمكن عن ارادة
الضد حال ارادة الشيء لا بعدها فالوجوب الحاصل

محصل الايجاد وهو لا ينافي الاختيار صح

بعد ارادته لا ينافي الاختيار وهذا حاصل في ذاته تع بالنسبة
الى الارادة لانه كان يمكن في الازل يتعلق ارادته تع بكل من
الطرفين على سبيل البدل وكذا بالنسبة الى العلم ايضا لانه
ليس تعلق ارادته تع تعلق موجب لتعلق الارادة لان
تعلقاتهما ازلية ولا يتصور القبلية والبعدية في الازل
بخلاف ارادة العبد فان تعلقها متاخرة عن تعلق
علمه تع وارادته الازلي فيتحقق الوجوب او الامتناع قبله
فلا يكون التمكن من الطرفين حين تعلق الارادة وقد يجاب
عن النقض بالارادة بان المرجح الموجب في افعاله تع هو ارادته
المستندة الى ذاته بطريق الايجاب بخلاف ما في افعال العبد
فانه ارادة الله تع فيلزم الجبر فيه قطعا **قوله** تأمل نقل عنه
وجه التأمل ان معنى الايجاب على ما ذكرتم هو عدم التمكن من
الطرفين حين الارادة بان يكون تعلقها متفرعا على شئ تابعا
له ان وجد وجد والا فلا وهذا انما يستدعي القبلية الذاتية لا
الزمانية فالايجاب بهذا المعنى حاصل في ذاته تع لان تعلق العلم
وان لم يكن مقدما على تعلق الارادة بالزمان لكنه مقدم عليه بالذات
فان تعلق الارادة تابع لتعلق العلم ومتفرع فيتحقق وجوب
الفعل وامتناعه قبل تعلق الارادة قبلية ذاتية بخلاف ارادة
العبد فانها متبوعة لتعلق علمه تع وارادته ضرورة توقفها
على تعلقهما بطريق جري العادة وان كان تعلق ارادة العبد
متاخرا عن تعلقهما بالزمان فلا يلزم الايجاب وسلب القدرة

والاختيار

والاختيار **قوله** اي بالدوران والترتب المحض اه دفع لما يتوهم
من ظاهر العبارة من ان قوله ان للقدرة وارادته مدخلا في بعض
الافعال يدل على ان للقدرة تأثيرا فيه وهو مناف للحصر المستفاد من
قوله ان الخالق هو الله وحاصل الدفع ان ما يحكم به بديهة العقل
هو ان لقدرة العبد مدخلا في بعض الافعال بالدوران بانه
متى تحقق القدرة تحقق الفعل ومتى لم توجد والترتب المحض
الخالص عن الحكم بالتأثير او بعدمه كما يحكم بدوران الاحراق
مع مساس النار وترتبه عليه لا انه يحكم العقل عليه بان للقدرة
مدخلا فيه بالتأثير حتى يصير منافيا للقول بان الخالق هو الله
تع اذ لا حكم للضرورة فيه كما انه لا حكم لها في عدم التأثير بل كل
منهما نظري يثبت بالدليل وبما ذكرناه اندفع الشبهة التي او
ردت لنفي الجبر المتوسط من ان بديهة العقل كما يحكم بوجود
صفة في العبد فارقة بين حركتي البطش والارتعاش يحكم
بثبوت تأثيرها فان صدق حكمها الاول صدق حكمها الثاني فيكون
مذهب الجبرية حقا وعلى التقديرين فلا توسط اذ لا حكم للبد
يهة في تأثير القدرة الحادثة حين ثبوت انتفائه بالقواطع
انما حكم البديهة بالدوران والترتب المحض كما لا يخفى **قوله**
صرف القدرة جعلها يعني معنى صرف القدرة جعلها متعلقة با
لفعل وذلك الصرف يحصل بسبب تعلق الارادة بالفعل لا بمعنى
انه سبب مؤثر في حصول ذلك الصرف اذ لا مؤثر الا الله بل بمعنى
ان تعلق الارادة يصير سببا عاديا لان يخلق الله في العبد

قوله بالدوران والترتب المحض الخ
دفع منافاة بين كلامي الشارح [illegible]
فقط ان [illegible] بعد كلامين منافيين
[illegible] النقص [illegible] المصنف [illegible]
الفعل [illegible] الى [illegible]
لضرورة لقدرة العبد [illegible]
الدوران والترتب [illegible] المحض [illegible]
لا انه [illegible]
النقص منه المصنف الى كلامه اصلا
شرح [illegible]

قدرة متعلقة بالفعل بحيث لو كانت مستقلة بالفعل فليست مخلوقة
الله حتى يلزم الجبر بل هو لذاتها صفة من شانها ترجيح احد المتساو
يين بل المرجوح من غير داع ومرجح كما عرفت في ارادة من انه صفة تو
جب تخصيص احد المقدورين بالوقوع في بعض الاوقات من غير احتياج
الى مرجح وكما ان صدور الارادة عن ذاته تع بطريق الايجاب لا يوجب
الجبر في افعاله كذلك صدور ارادة العبد من ذاته تع لا يوجب كونه
مجبورا في افعاله واعلم ان هذا المقام يستدعي بسطا في الكلام فنقول
وبالله التوفيق ان افعال العباد منها ما يتعلق بها ارادة الله تع
بلا توسط اختيار العبد بمعنى ان الله يوجدها سواء تعلق بها
ارادة العبد او لا ومنها ما يتعلق بها ارادته تع بتوسط اختياره
وارادته بمعنى ان الله تعالى اوجد في العبد قدرة بها يتمكن من الفعل
والترك وارادة ترجيح احدهما فاذا رجحت ارادة العبد احد الطرفين
وتفرعت عليه تعلق قدرته وصرف الآلات والدواعي اليه بمعنى ان تعلق
الارادة يصير سببا عاديا لان يخلق الله تع في العبد صفة متعلقة
بالفعل بحيث لو كانت لها تأثير بالاستقلال لاوجد الفعل تعلقت
ارادة الله تع وقدرته بخلق وصرف الآلة اليه تعقيبا ذاتيا فان قيل
ذلك الترجيح المتفرع عليه تعلق القدرة وصرف الدواعي اما ان يكون
مخلوق الله فالجبر باق او فعل العبد فيكون العبد خالقا لبعض
افعاله قلت ذلك الترجيح من مقتضيات الارادة على ما بين في مو
ضعه من ان الارادة صفة من شانها ترجيح احد المتساويين
فان قيل اذا كان الترجيح من مقتضيات ذات الارادة فما فائدة

التكليف اذ الارادة تتعلق باحدهما بالضرورة قلت قد يصير التكليف
داعيا لتعلق الارادة بناء على ان الارادة تابعة للعلم واذا علم المكلف
ان التكليف واقع هكذا فهو حسن يصير ذلك داعيا لتعلق ارادته
وترجيحه فصرف القدرة والدواعي اليه فيخلق الله تع الفعل عقيبه
عادة وباعتبار ذلك التعلق اعني تعلق الارادة المترتب على الدواعي
يصير الفعل طاعة وعلامة للثواب والحاصل ان الله تع خلق في
علما اجماليا بافعال الاختيارية قبل صدورها وعلى حسنها وقبحها
وترتب الثواب والعقاب عليها ماخوذ من لسان الشرع وخلق
فيه ارادة تابعة لذلك مرجحة لبعضها وقدرة متعلقة بالفعل تابعة
لتلك الارادة بحيث لو كانت مستقلة في الايجاد لاوجدها فمرجح
العلم بالحسن والقبح الداعي الى تعلق الارادة ان تعلقت ارادته
بالقبيح يستحق الذم باعتبار المحلية والعقاب بطريق جري العادة
وان تعلقت بالحسن يستحق المدح والثواب كذلك ولذا لو فعل
قبيحا لم يعلم قبحه لا يستحق الذم والعقاب ولو تعلق ارادته بقبيح
وعزم عليه مع العلم بقبحه يستحق المؤاخذة وان لم يخلق بعده
فان قيل تلك الارادة التي من شانها الترجيح حادثة فهي اما بارادة
العبد فيلزم التسلسل واما بارادة الله تع فيكون مجبورا قلت تلك الا
رادة مخلوقة لله تع والعبد مجبور في نفس تلك الصفة وهو لا يستلزم
الجبر في الافعال الصادرة بتوسطها كما في افعال الباري فانها صا
درة بتوسط الارادة المستندة الى ذاته بطريق الايجاب والا لزم
حدوثها مع انه مختار فيها اذ لا فرق بين ان يكون مستندة الى

ذاته بطريق الايجاب وبين ان يكون مستندة الى غيره في عدم
كونهما بالاختيار والسر فيه ان الارادة المخلوقة قد تكون مطلقة
من غير ان يكون متعلقة بالحسن او القبيح هذا محصول ما ذكره
الشارح في هذا الكتاب من تحقيق خلق الافعال والله اعلم بحقيقة
الحال قوله وقيل صرف القدرة اه اي وقيل في بيان معنى صرف
القدرة ومغايرته لصرف الارادة ان صرف القدرة عبارة عن قصد
استعمالها وذلك القصد غير صرف الارادة لانه عبارة عن القصد
الذي يجب القدرة عنده كما يجيء في بيان الاستطاعة مع الفعل
من ان القدرة صفة يخلق الله تعالى عند قصد اكتساب الفعل
وانما قلنا بمغايرتهما لان صرف القدرة متأخر بالذات عن وجود
ها لان قصد استعمالها فرع كونها موجودة ووجود القدرة
متأخر بالذات عن قصد الاكتساب لانه سبب عادي لخلق القدرة
والمقدم غير المتأخر اذ لو كان عينه يلزم تقدم الشيء على نفسه
قوله وليس بشيء لان قصد الاستعمال اه اي ما ذكره صاحب
القيل اما بيان معنى القدرة بقصد الاستعمال فلانه يقتضي ان تو
جد القدرة في العبد ولا يكون مستعملا لان استعماله موقوف
على القصد ومتأخر عنه بالزمان لان قصد الفعل مقدم على الفعل
بالزمان على ما تقرر عليه مع الفعل بل قلنا بالزمان لان الفعل
مقارن لاستعمال القدرة المتأخر بالزمان عن القصد المقارن
لوجود القدرة مع انه مذهب من يقول بحدوثها عند قصد
الفعل اعني الاشعري انها مقارنة للفعل بالزمان لا قبله

واما

ولما بيان مغايرة القصد فلان تقديم الشيء باعتبار ذاته
لا ينافي تأخره بحسب وصف فيجوز ان يكون القصد من حيث
ذاته مقدما على القدرة فلا يثبت مغايرة القصد كما في قولك رميته
فقتلته فان الرمي المخصوص باعتبار افضائه الى الموت يكون قتلا
وهو انما يتحقق بعد الموت فيكون الرمي متأخرا عن الموت باعتبار
كونه قتلا مع انه متقدم على الموت باعتبار ذاته ولذا صح دخول
الفاء في قولك رماه فقتله قوله هذا هو التعقيب الذاتي التعقيب
اي كون الفعل عقيب مجموع صرف القدرة وصرف الارادة هو الذا
تي وان كان بالنسبة الى صرف الارادة تعقيبا زمانيا بل الشبيه
بالذاتي لان خلق الله الفعل لا يتوقف على صرف العبد قدرته وارادته
بحيث يمتنع وجوده بدونه اذ هو من الاسباب العادية التي ليست
بسببيتها الا وهمية فكذا التعقيب قوله والا فالقدرة اي وان لم
يكن التعقيب ذاتيا بل زمانيا لم تكن القدرة مع الفعل بل قبله وهو
خلاف مذهب الشيخ الاشعري قوله لا شركة اه حاصله ان تفسير
الشركة بما ذكر يقتضي ان لا يكون الشركة في مذهب الاستاذ لعدم
انفراد كل من قدرة الله وقدرة العبد بمقدور بل مجموعهما مؤثر و
مقدور واحد مع ان مذهبه اقبح شركة من مذهب المعتزلة لانه
يدل على ان قدرته تعالى غير كاملة في الايجاد بل ناقصة محتاجة الى
الاعانة بخلاف مذهب المعتزلة فانه لا يدل على النقصان بل على انه
لا يقدر على بعض الامور ولا نقصان في ذلك كما لا نقصان في عدم
قدرته على الممتنعات قوله وليس بشيء اه اي ما ذكره ليس

الى اخره

بشيء لان كلا من المؤثرين اعني قدرة الله وقدرة العبد ينفرد بما
منه دخل في التأثير على ان لا نم انه اقبح شركة من المعتزلات لان تأثير
قدرة العبد في بعض الامور بجعل الله وخلقه مؤثرة فيها ليس
اقبح من نفي دخل قدرة الله بالكلية وجعل العبد خالقا بالاستقلال
والقياس على المتصفات قياس مع الفارق قوله ولا يجري في مكراه
قيل الواو للحال اقول يجوز ان يكون معطوفا على قوله دخل قدرة
الله بتقدير ان المصدرية وهو ادخل في الفهم ونظم المعنى كما لا يخفى
قوله اي علة عادية وهي ما يدور عليه الفعل وجودا وعدما كالنار
مع الاحراق والشرط العادي ما يتوقف عليه تأثير الفاعل عادة
لا حقيقة ولم يكن دائرا معه كيبس الملاقي فان تحقق اليبس
لا يستلزم تحقق الاحراق فما قال المحشي الفاضل من انه لا يظهر
الفرق بين كون القدرة علة عادة وبين كونه شرطا عاديا
ليس بشيء وهذا عند الشيخ حيث ينفي كون شأن القدرة
الحادثة التأثير فتسميتها التأثير علة او شرطا مجازا قوله ولك
ان تقول اه هذا على ما وقع في كلام الآمدي من ان شأن القدرة
الحادثة التأثير وان لم يؤثر بالفعل لوقوع متعلقاتها بقدرة الله
في تسميتها علة او شرطا لا حقيقة فما قال الفاضل المحشي من
ان كون شأن القدرة التأثير غير مسلمة عند اصحابنا فلا
يمشي ايراده غير مسلم لانهم انما ينفون التأثير بالفعل لا كون
شأنه التأثير قوله يشير الى وجه الذم في ترك الواجبات
ان وجه الذم واستحقاق العذاب في ترك الواجبات بمعنى عدم

اتيانها

اتيانها ولذا لم يكتب القبيح وهو تضييع لقدرة فعل الخير بترك
القصد اليه وهذا مبني على ما هو الاصح من ان عدم الفعل ليس متعلق
القدرة والارادة بل هو متعلق عدم القدرة والارادة على ما هو
من ان الاعدام ليست متعلق المشية والقدرة واما عند من يرى
انه مقدور حاصل بصرف الارادة والقدرة اليه فعنده وجه استحقاق
الذم في ترك الواجبات كسب القبيح بقصد فعل الشر وصرف
القدرة لا تضييع فقط وانما فسرنا ترك الواجبات بعدم الاتيان
لان ترك بمعنى كف النفس عنها عند تهيؤ الاسباب وميلان النفس
الى فعل المنهي حاصل بصرف الارادة والقدرة بالاتفاق كما ان
كف النفس عن المنهي عند تهيؤ الاسباب والميلان فعل الواجب
واستحقاق والعقاب فيه لكسب القبيح بالاتفاق ومما ينبغي ان
يعلم ان قوله الشارح فيستحق الذم والعقاب يستفاد منه قد يستحق
الذم والعقاب بترك قصد الفعل ايضا وانه لا يعاقب بعفو من
الله تع او سهو من العبد ونحو ذلك ومعنى الاستحقاق انه لو
عوقب بذلك كان ملائما لنظر الشارع لا انه حق لازم لانه
ليس مذهب قال بعض الفضلاء انه لو كان استحقاق الذم والعقاب
لاضاعة مبدأ فعل الخير لكان معاقبا بقصد فعل الشر لحصول
التضييع مع انه فعل الشر يعفو ما لم يعمل اقول الاصح ان العفو
هو خطور فعل الشر بدون القصد واما القصد فلا قال في تمهيد
المعرفة ثم اعمال القلوب من الفكرة والنية هل يحاسب ام لا فقال
بعضهم لا يحاسب وبعضهم يحاسب والاصح انه خطر بباله ولم يعتقد

ولم ينو ذلك فانه لا يحاسب وان كان كفرا لان ذلك الخطرة مما
لا يمكن الاحتراز عنه فاذا خطر بباله واعتقد ذلك وثبت عليه
فانه يأثم او يحاسب لقوله تع وان تبدوا ما في انفسكم او تخفوه
يحاسبكم به الله وقوله ان السمع والبصر والفؤاد كل اولئك كان عنه
مسئولا **قوله** وهو لا ينافي اه اي كون التضييع سببا الذم والعقاب
في ترك الواجبات لا ينافي ان يكون وجه الذم في فعل المنهيات
شيء اخر اعني صرف القدرة اليه على ما يجيء في قوله المنهيات شيء
اخر اعني صرف القدرة اليه على ما يجيء في قوله وصحة الاستطاعة يعتمده
حيث قال الا انه صرف قدرته الى الكفر وضيع باختياره اه وانما قلنا
انه لا ينافي ذلك لان ترك الواجب **قوله** وان كان من المنهيات الا
انه من المتروك فيجوز ان يكون الحكم وجه الذم والعقاب فيه
مغايرا لما في فعل **قوله** هذا الكلام الزامي اه اي هذا الدليل على وجوب
المقارنة دليل الزامي مبني على مذهب الخصم القائل بتاثير القدرة
فحاصل الدليل انه لو كانت الاستطاعة سابقة وكون وقوعه
بدونها على الفعل يلزم وقوع الفعل بلا استطاعة وكون وقوعه
بدونها محال عندكم لانه يستلزم تخلف الاثر عن المؤثر والا اي
وان لم يكن الزاميا بل تحقيقيا مبنيا على مذهب اهل الحق فلا
يفيد وجوب المقارنة لان استحالة وقوع الفعل بدون الا
ستطاعة ح مم اذ لا دخل للاستطاعة في وجوب عنده حتى
يستحيل وجود الفعل بدونها قبل فيه قد عرفت آنفا ان الا
ستطاعة عندهم اما علة عادية او شرط عادي له وعلى كلا

التقديرين يستحيل وجوده بدونها عادة اقول ان كان المدعى ان
الاستطاعة يجب ان تكون مع الفعل ولا يجوز تقدمها اصلا
فلا بد ان يجعل الكلام الزاميا لانه لو جعل تحقيقيا انما يدل على انه
يلزم خلاف جري العادة وهو لا يستلزم امتناع تقدمها مطلقا
وان كان المدعى ان الاستطاعة تكون مع الفعل بطريق جري العادة
فلا حاجة الى جعله الزاميا ولعل المحشي حمله على الاول بناء على رعاية
ظاهر قول الشارح واذا كانت الاستطاعة عرضا وجب ان تكون
مقارنة بالفعل **قوله** فلا نقض بقدرة الله تع اه اي حين اذا
كان مقارنة القدرة الحادثة مبنية على امتناع بقاء الاعراض
لا يرد النقض بقدرته وتقرير النقض لو كانت القدرة مع الفعل
لا قبله لزمه حدوث قدرة الله تع او قدم مقدوره او الفرض كون
القدرة مع الفعل فيلزم من حدوث مقدوره حدوث قدرته
ومن قدم قدرته قدم مقدوره وكلاهما باطل بل قدرته ازلية اجماعا
ومتعلقة في الازل بمقدوراته فقد ثبت تعلق القدرة بمقدوره
قبل حدوثه ولو كانت ممتنعة في القدرة الحادثة لكانت
ممتنعة في القدرة القديمة ايضا كذا في شرح المواقف وحاصل
الدفع ان القدرة الحادثة غير باقية لانها من الاعراض وهي
ممتنعة البقاء والا لزم قيام المعنى بالمعنى على ما مر فلو كانت قبل
الفعل يلزم وقوع الفعل بلا استطاعة بخلاف القدرة القديمة
فانها باقية ازلا وابدا فلا يلزم من تقدمه على وجود المقدور
محال **قوله** ليست من قبيل الاعراض اه لان العرض عبارة عن ممكن

تقرير النقض بجواز ان يقال دليلكم على
وجوب كون الاستطاعة مع الفعل
صحيح بجميع مقدماته لزم منه احد
الامور الثلثة اما عدم تأثير قدرة
الواجب في الممكنات واما حدوث قدرته
الواجب تع واما قدمها اخرها والكل باطل
[illegible]

يكون تحيزه تابعا للتحيز شيء والصفات ليست كذلك **قوله** هو
حاصله انه ليس نفي وجود المثل اه يعني حاصل الجواب ان مبني
الشيخ الاشعري ان القدرة مقارنة للفعل سواء سبقها مثل
او لا وليس نفي وجود المثل الى بقدح خللا في دعواه حتى
يرد ان دليله انما يدل على وجوب المقارنة لا ان لا يوجد قبل الفعل
فلجواز ان يكون باقية بتجدد الامثال على ما هو مذهبه في جميع
فتكون قبل الفعل مع مقارنة له بتجدد الامثال فلا يلزم وقوع الفعل
بلا استطاعة **قوله** وفيه بحث اه حاصله ان نفي المثل السابق
داخل في دعواه اذ مذهبه ان لا قدرة قبل الفعل ومذهب المعتزلة
جوازها قبله حيث قالوا لانه لا بد من مثل للقدرة سابق على
حصول الفعل والا لزم تكليف العاجز على ما سقف فالنزاع بين
الفريقين ان القدرة قبل الفعل ام لا قال في المواقف قال الشيخ
واصحابه القدرة الحادثة مع الفعل ولا توجد قبله وقالت
المعتزلة القدرة قبل القدرة فمنهم من قال ببقائها حال الفعل
ومنهم من نفاه وبهذا ظهر ركاكة قوله لا بد من مثل سابق
والاولى ان يقول لا بد من قدرة سابقة لان وجود المثل انما هو
عند بعض المعتزلة القائلين بان القدرة باقية حال الفعل
بتجدد الامثال واما عند من يقول ببقائه حال الفعل بتجدد الامثال
واما عند من يقول ببقائه حال الفعل وهو يبقى ببقاء الاعراض
فليس عنده مثل سابق بل نفس القدرة التي يعتمد عليها
التكليف كما لا يخفى **قوله** يرد عليه انه يجوز ان يكون اه حاصله

انما يلزم

انما يلزم قيام العرض بالعرض لو كان الامر الحادث فيها في الحالة الثانية
المعلوم موجودا حتى يكون عرضا فانه قسيم الموجود الممكن واما اذا كان
امر يعتبره العقل وينتزعه من غير ان يكون له تحقق في الخارج زائد
على نفس القدرة كالرسوخ فان الكيفية النفسانية من حيث
استمساكها في موضعها ولو تنبيها قبل الافراد والامثال تسمى
راسخة الان مثل هذا البحث مندرج في النظر الذي ذكره الشارح
بقوله وفيه نظر لان حاصل قوله لانه يجوز ان يمتنع الفعل في الحالة
الاولى لانتفاء الشرط اه انه يلزم من عدم حدوث معنى فيها ان
يكون وجوب الفعل في الحالة الثانية وامتناعه في الاولى تحكما لجواز
ان يكون وجود الشرط في الحالة الثانية وامتناعه من حدوث
وصف اعتباري فيها مثل رسوخ القدرة فلا يلزم قيام العرض
بالعرض وغير ذلك من الامور المنكبة اقول ان قول الشارح مع ان
القدرة التي هي صفة القادر في الحالتين على السواء مبنا في
ما ذكر لان القدرة الراسخة الحادثة في الحالة الثانية نسبة
مساوية للقدرة الحادثة في الحالة الاولى لعدم كونها راسخة
الحادثة فالاولى على فالظاهر ان الشارح اراد انه يجوز ان يكون
الحادث في الحالة الثانية امورا خارجة تكون شرطا لتأثيرها
فلا يلزم قيام العرض بالعرض فتأمل **قوله** وهو الامام الرازي قال
في المواقف قال الامام الرازي القدرة تطلق على مجرد القوة التي
هي مبدأ الافعال المختلفة ولا شك ان نسبتها الى الضدين
سواء هي قبل الفعل وتطلق على القوة المستجمعة لشرائط

١٧٧

التأثير بر منها ولا شك انها لا تتعلق بالضدين بل هي بالنسبة الى
كل مقدور وغيرها بالنسبة الى الاخر لاختلاف الشرائط وهي مع الفعل
ولعل الشيخ الاشعري اراد بالقدرة القوة المستجمعة لشرائط التا
ثير والمعتزلة ارادو مجرد القوة فلا نزاع قوله الا انه الشيخ لما لم يقل
اه دفع لما اورد على ما قال الامام الرازي من ان القدرة الحادثة ليست
مؤثرة عند الشيخ فكيف يصح ان يقال انه اراد بالقدرة والقوة
المستجمعة لجميع شرائط التأثير وحاصل الدفع ان المراد بالتأثير
ما يعم الكسب بان يكون المراد القدرة المستجمعة لجميع شرائط حصول
الفعل سواء كانت مؤثرة او مقارنة عادة فيطابق مذهب الشيخ
وصار الحاصل ان القدرة مع جميع الجهات ان يحصل الفعل بها
اي بسببها كما هو رأي المعتزلة او معها اي مقارنا لها كما هو رأي
الشيخ مقارنة الفعل غير سابقة عليه وبدون تلك الجهات سا
بقة قوله وفي كلام الآمدي اه اي وقع في كلام الآمدي ان القدرة
الحادثة من شانها التأثير وانما لم تؤثر بالفعل لان متعلقاتها وقعت
بقدرة الله او سبقها قدرته تع لكانت فيه التأثير وح لا اشكال في
صحة ذكره الامام ولا حاجة الى تعميم التأثير لما يعم الكسب كما لا يخفى
قوله بمعنى تبعيتها في التحيز انما فسر القيام بهذا لان القائل با
متناع قيام العرض بالعرض انما يفسره بهذا لان القائل المعنى
فمن قال الاول ان يقال بمعنى الاختصاص الناعت والتبعية في
التحيز لم يأت بشيء قوله والا فليس اه اي وان لم يمتنع قيامهما
معا بالمحل بل جاز قيامهما معا بالمحل فليس جعل احدهما وصف

للآخر

للآخر بان يقال السواد باقي اولى من العكس بان يقال البقاء اسود
قوله ووجه الصعوبة الى حاصل انه يجوز ان يكون بين الامرين لقا
ئمين بمحل خصوصية ذاتية بها يصير احدهما صفة للآخر دون العكس
وانما لم يذكر وجه صعوبة المتقدمين الاولين لانه قدم ذكرهما
في الشرح قوله يعني ان للمكلف وصفا اضافيا اه يعني حاصل
جواب الشارح ان للمكلف وصفا سالمة عن الآفة والعاهة يعبر
عنه تارة بلفظ مجمل دال على الاضافة وكونه وصفا بحال متعلقة
ضمنا وهي الاستطاعة ويعبر عنه تارة بلفظ مفصل دال
على الاضافة صريحا وهي سلامة الاسباب والآلات قوله واما كون
١٧٨ الاستطاعة وصفا ذاتيا ثم يعني واما توجيه جواب الشارح بان
السلامة مطلقا وان لم يكن وصفا له لكن المراد سلامة الاسباب
وهو وصف ذاتي للمكلف كما ان الاستطاعة وصف ذاتي له لان
المكلف كما يتصف بالاستطاعة كذلك يتصف بذلك حيث يقال
ذو سلامة الاسباب فيصح تفسيرها بها فيرد ان كون الاستطا
عة وصفا ذاتيا ثم والا لا يصح تفسيرها بسلامة الاسباب وو
صف له باعتبار متعلقه ولا يصح تفسير الوصف الذاتي بالاضافي
وان قولنا ذو سلامة الاسباب انما يفيد صحة حملها على المكلف
لا كونها وصفا ذاتيا له حتى يفيد صحة تفسير الاستطاعة بذلك
هذا ما سنح بخاطري الكليل وذهني العليل وبعض من تصدى
بحل هذا الكتاب جعل قوله واما كون الاستطاعة وصفا ذاتيا
ثم والا لم يصح تفسيرها بسلامة الاسباب داخلا في تقرير الجواب

وقال يعني ان الاستطاعة والسلامة كلاهما وصفان اضافيان
لا فرق بينهما الا بالاجمال والتفصيل ولا نم ان الاستطاعة نحو وصف
ذاتي لو الا لم يصح تفسيرها بسلامة اسبابه وجعل قولنا ذو سلامة
اسباب اه جواب سؤال وهو ان يقال لانم اذ يصح تفسيرها بسلامة
الاسباب لان سلامة الاسباب ايضا وصف ذاتي اه حيث
ذو سلامة اسباب فيصح تفسيرها بذلك وحاصل الجواب
ان قولنا ذو سلامة اسباب انما ذكر ليفيد صحة التفسير ولا
يخفى ما فيه اما اولا فلانه ح يصير والا لم يصح تفسيرها بسلامة
اسبابه مصادرة وان امكن دفعه بالتكلف واما ثانيا فلان
قوله وقولنا ذو سلامة اسباب اه يصير كلاما على السند الغير
المساوي وهو خارج عن قانون المناظرة على ان المنع المذكور
وهو خارج لا يضر لانه فيه تسليم تفسير الاستطاعة بسلامة
الاسباب فلا حاجة الى الدفع واما ثالثا فلان اسلوب
الكلام يأبى عن ذلك كما لا يخفى على من له ذوق سليم وطبع مستقيم
قوله والاقرب ما افاده بعض الافاضل اه اراد به السيد الشريف
وحاصل التأويل ان القوم وان فسروا الاستطاعة بسلامة
الاسباب الا انهم سامحوا في ذلك اذ لم يقصدوا معناه الصريح
بل ما يفهم منه اعني كونه بحيث سلمت اسبابه واعتمدوا على ظهور
ان الاستطاعة صفة المكلف والسلامة ليست صفة له
فلا بد ان يقصد بما ذكروا في تعريفها هو معنى صفة له اعني كونه
بحيث سلمت اسبابه ودلالة سلامة الاسباب عليها واضحة

وكذا

وكذا الكلام في كل وصف للشيء بحال متعلقة مثل قولنا الدلالة فهم
المعنى من اللفظ وزيد قائم ابوه والحق مطابقة الواقع اياه هذا
خلاصة ما ذكره السيد الشريف في حاشية شرح التلخيص وقد
سبق مثله في قوله مطابقة الواقع اياه فتذكر قوله تحرير المقام
اه اي تحرير محل النزاع على ما هو راي المحققين فانه حكي عن امام
الحرمين والامام الرازي جواز التكليف بالمحال بل الوقوع مستدلين
بما ذكره المحشي بقوله وقد يقال ان ابا لهب قد كلف اه وقد نسب ذلك
الى الشيخ الاشعري ولم يثبت تصريحه به وذلك لاصلين الاول انه لا
تأثير بقدرة العبد في افعاله فهو مخلوقة الله ابتداء وثانيهما ان
القدرة مع الفعل لا قبله والتكليف قبل الفعل فلا يلزم حين الاستطاعة
والقدرة ليس بشيء لانه يستلزم ذلك ان يكون جميع التكاليف عنده
تكليفا بما لا يطاق على ما سيذكره المحشي ولانه لا معنى لتأثير في افعال
العبد الا القصد اليه باختياره وان لم يخلق الله الفعل عقيب قصده
والتكليف انما يعتمد على سلامة الاسباب لا على القدرة المقارنة
قوله ولا يمكن من العبد اما بان يكون من جنس ما يتعلق به القدرة
الحادثة كخلق الجواهر وتكوين كل من نوع او وصف لا يتعلق به
التكليف كحمل الجبل والطيران الى السماء قوله ما يمتنع في نفسه
كاعدام القديم وقلب الحقايق قوله لكن تعلق به علمه اه فانه
ما علم الله واراد عدمه امتنع وقوعه وان كان ممكنا في نفسه
فالممتنع بذلك تعلق القدرة الحادثة قوله فالاول لا يجوز اه اي
التكليف بالممتنع الذاتي لا يجوز فلا يقع اتفاقا من المحققين

من اصحابنا بناء على تجويز الاماميين على ما مر والسند لو الخطي ذلك لانه
لو صح التكليف بالمستحيل لكان مستدعى الحصول اذ لا معنى للتكليف
الا الطلب واستدعاء الحصول واللازم باطل لان طلبه فرع التصور
وقوع الحصول ولا يتصور وقوعه اذ لو تصور لتصور مثبتا ويلزم
منه تصور الامر على خلاف ماهية فان ماهية تنافي ثبوته والا
لم يكن ممتنعا لذاته وهذا كتصور الاربعة بانه ليس بزوج فانه
تصور على خلاف ماهية لان كل ما ليس بزوج ليس باربعة و
تحقيق هذا المقام في شرح مختصر العضدي **قوله** والثانية لا تقع
اتفاقا اه بشهادة الايات والاستقراء يجوز عندنا الجواز ان
يخلق الله فيه قدرة على ذلك الفعل على خلاف العادة فان قيل فيجوز
تكليف الجماد وليس كذلك قلت فرق بينهما فان الجماد ليس محل
التكليف لعدم فهم الخطاب بخلاف العبد **قوله** والثالثة يجوز
ويقع اه فان من مات على كفره ومن اخبر الله بعدم ايمانه يعد عا
صيا اجماعا ولو لم يقع التكليف به لم يعد عاصيا **قوله** فهذا توجيه
اه يعني ان قولنا التكليف بما تعلق علمه وارادته بعدمه واقع توجيه
ما قيل ان تكليف ما لا يطاق واقع عند الاشعري وليس
وليس المراد ان التكليف بالممتنع لذاته او ما لا يمكن من العبد
واقع عنده كيف وهو مخالف لقوله تع لا يكلف الله نفسا الا
وسعها وبشهادة الاستقراء **قوله** ومن لا يقول به لا يبعد الى دفع
لما يتوهم من انه اذا كان مراد الاشعري ما ذكر فلا معنى للخلاف
فيه فان وقوع مثل هذا التكليف متفق عليه وحاصل

الدفع

الدفع ان من لا يقول بوقوع تكليف ما لا يطاق لا يعد هذه المرتبة
اي الثالثة من مراتب ما لا يطاق نظرا الى انه ممكن في نفسه من العبد
قوله وقد يوجه ايضا اه قد يوجه ما قيل ان القدرة غير مؤثرة في الفعل
عند الشيخ وغير سابقة عليه والتكليف قبله فيكون التكليف بما لا
يطاق بهذا الاعتبار **قوله** مما يمكن في نفسه الخ يعني ان المراد بقوله
ما ليس في الوسع المرتبة الوسطى بقرينة قوله انما النزاع في الجواز
فان النزاع انما هو في جوازه اذ التكليف بالمرتبة الاولى لا يجوز اتفا
قا **قوله** ولك ان تأخذهما اي لك ان تأخذ كلا القسمين على الاطلاق
ولا تقصدهما بالمرتبة الوسطى ولا يلزم منه ان يكون الحكم بعدم الوقوع
وبالنزاع في الجواز في جميع المرتبة لان الاطلاق يستلزم العموم
وشمول الافراد لان المطلق موضوع لحصة من الحقيقة محتمل لحصص
كثيرة من غير تعيين ولا شمول الا يرى ان من قال اطعم رجلا واكس
رجلا لا يلزم الامر باطعام جميع الرجال واكسائهم فكذا الحكم بعدم
وقوع تكليف ما لا يطاق وبالنزاع في جوازه لا يلزم ان يكون في جميع
مراتبه والمحشي المدقق جعل الضمير في قوله ولك ان تأخذهما الى الامكا
نين وقال ولك ان لا تقيد الامكانين اعني ما يمكن في نفسه ولا
يمكن من العبد في نفسه بقوله في نفسه وهو لا يستلزم شمول
الممتنع لانه خارج من قوله ما يمكن وكذلك لا يستلزم شمول ما يمكن
من العبد لانه خارج بقرينة قوله انما النزاع ولا يخفى انه لغو من
الكلام لا مدخل في المقصود المصرح اصلا **قوله** وقد يقال ان ابا لهب
الخ يعني ان ابا لهب كلف بالايمان والايمان عبارة عن تصديق

النبي بجميع ما علم مجيئه به من عند الله ومن جملة ما علم مجيئه به ان
ابا لهب لا يؤمن به ولا يصدقه فيما اتى به فقد كلف بان يؤمن به بانه
لا يؤمن به وان يصدقه في انه لا يصدقه وانه مح لان اذعان الشخص
بامر علم في باطنه خلاف ذلك الامر مستحيل قطعا يعني ان الشخص
اذا كان مصدقا كان عالما بتصديقه علما ضروريا فلا يمكنه ح التصديق
بعدم التصديق لانه يجد في نفسه وباطنه خلافه وهو التصديق بل يكون
علمه بتصديقه موجبا لتكذيبه في الاخبار بانه لا يصدقه فح وقع
التكليف بالمرتبة الاولى اعني الممتنع لذاته فضلا عن جوازه قوله
وفيه بحث لانه يجوز انه يعني انه انما يجد في نفسه خلافه لو كان له علم
بالتصديق الذي حصل له ويجوز ان لا يخلق الله فيه العلم بالعلم فلا
يجد في نفسه خلافه فيجوز ان يذعن بعدم التصديق لعدم العلم
بتصديقه مع حصوله فلا يكون تكليفا بالممتنع لذاته نعم ان خلق
العلم بالعلم الضروري لا يتخلف عنه عادة فهو ممتنع عادي فيكون
من المرتبة الوسطى وفيه انه يلزم ان يقع التكليف بالمرتبة الوسطى
مع انه ذكر فيما قبل انه لا يقع التكليف به اتفاقا وايضا ان هذا
الجواب انما يتم لو بني الاستحالة ان يصدقه في انه لا يصدقه باذعان
ما وجد في نفسه خلافه مستحيل اما لو بني بان تصديقه بالجملة
بانه لا يصدقه في شيء مما جاء به يستلزم عدم صدقه في ذلك
الاخبار ايضا ضرورة انه شيء مما جاء به وما يكون وجوده مستلزما
لعدمه يكون محالا فلا يتم كما لا يخفى وهذا التقدير اختاره الشيخ
في حواشي العضد ويمكن الجواب على هذا التقدير بان الايمان عبارة

عن التصديق

عن التصديق بجميع ما علم مجيئه به فمعنى لا يؤمن به رفع الايجاب الكلي
لا السلب الكلي فلا ينافيه التصديق في هذا الاخبار تامل وفي قوله و
الذي يحسم مادة الشبهة اشارة الى ما ذكرنا من المناقشة قوله
والذي يحسم مادة الشبهة هذا الجواب اختاره السيد الشريف
في شرح المواقف وحاصله ان الايمان في حقه غير مستلزم المحال
انما المحال هو التفصيلي ووجوبه مشروط بالعلم التفصيلي فالتصديق
بانه لا يؤمن المستلزم للمحال ان لا يكلف به اذا علمته وفصل اليه
بخصوصه وهو مع علم الله واخباره للرسول لا ينافي ذلك فهو كقوله
تع لنوح لن يؤمن من قومك الا من قد امن الاية ولا يخفى ان
هذا الجواب انما يدفع الشبهة عن الوقوع لا من الجواز لان وصول
ذلك الاخبار اليه ممكن والمعلق بالممكن ممكن قوله وفيه اختلاف
الاشخاص وهو مستبعد لان الايمان حقيقة واحدة لا يتصور
اختلافها بحسب الاشخاص قوله لو صح هذا التقرير اه ما ذكره الشارح
بقوله وحلها نقض تفصيلي منع للملازمة وما ذكره المحشي نقض اجمالي
وحاصله ان دليلكم بجميع مقدماته بط لانه قد تخلف الحكم عنه
في مادة مثل ابي لهب حيث وقع التكليف بالايمان فضلا عن جوازه
مع جريان الدليل فيه بان يقال انه لو كان جائزا لما لزم من فرض
وقوعه محال لكنه يلزم لانه يستلزم الكذب في كلام الله تع حيث
اخبر عنه بانه لا يؤمن قوله مع انا لا نعلم بالضرورة الوجدانية
اه دفع لما يتوهم من ان المدعى انه لا شيء من المتولدات بمكسوب
العبد والدليل انما ينتهض على المتولدات الغير القائمة بمحل

القدرة وأما المتولدات القائمة بمحلها فلا كالعلم الحاصل بعد النظر
القائم بمحله والالم الحاصل من ضرب الشخص لنفسه ونحو ذلك
وحاصل الدفع انا نعلم بالضرورة ان حالنا بالنسبة الى المتولدات
الحاصلة فينا كحالنا بالنسبة الى المتولدات الحاصلة في غيرنا في انه
ليس شيء منهما مقدورا لنا ولا نتمكن من عدم حصولهما فنعلم
انه لا اكتساب في جميع المتولدات قوله يرد عليه ان عدم تمكن العبد اه
حاصله ان اريد بعدم التمكن عن عدم حصولهما عدمها قبل مباشرة
ما يوجب حصوله فهو مم وان اريد عدمها بعد مباشرة ما يوجب حصوله
فمسلم لكن عدم التمكن بعد مباشرة السبب لا ينافي كونه مكتسبا
للعبد الا يرى ان فعل العبد لا يمكنه تركه بعد مباشرة ما يوجب حصوله
اعني صرف الارادة والقدرة مع ان العبد مختار فيه فكذا في المتولدات
قال الفاضل المحشي يمكن ان يقال ان كلام الشارح مبني على افعال المباشرة
الممتدة زمانا والمتولدات الممتدة زمانا وحاصله انك اذا ضربت انسانا
حتى حصل فيه الم ممتد زمانا فانك لا تقدر على دفع امتداد هذا الالم في
ذلك الزمان بخلاف ما اذا ضربت ضربا ممتدا زمانا فانك اذا اردت
ترك مباشرة هذا الضرب الممتد فانك قادر على ترك امتداده فظهر من
ذلك ان الاكتساب للعبد في المتولدات الممتدة زمانا اذ هي ليست قائمة
بمحل القدرة ولذا لا يتمكن العبد من ترك الامتداد كما عرفت بخلاف
افعال الاختيارية الممتدة زمانا فانها قائمة بمحل القدرة مع ان
العبد يتمكن من تركها متى شاء وقس على هذه المتولدات الغير
الممتدة اذ لا قائل بالفصل اقول ما ذكره كلام اوهن من نسج

العنكبوت

كالعنكبوت لانا نتمكن من ترك امتداد المتولدات الممتدة فيتحقق حين مباشرة
اسبابها مثلا حين مباشرة الضرب لنا نتمكن على ان نضرب ضربا شديدا
فيحصل الم ممتدا وضعيفا فيحصل غير ممتد وبعد المباشرة غير متحقق
في افعال المباشرة ايضا فانا بعد تحقق الضرب لا نقدر على عدم مباشرة
ضرب ممتد وعلى تقدير التسليم فعدم القدرة على امتدادها لا يدل على
ان لا يكون نفس المتولدات مكسوبا ومقدورا لنا بل لا بد له من دليل قوله
ولو لم يقتل لجاز ان يموت اه اذ على تقدير عدم القتل لا قطع بوجود الا
جل وعدمه فلا قطع بالموت ولا بالحيوة قوله من غير قطع بامتداده على
ما ذهب اليه جمهور المعتزلة من انه لو لم يقتل لعاش اي امتداد امتد اجله
ولا قطع بالموت بدليل القطع على ما ذهب اليه ابو الهذيل منهم فانه قا
ل لو لم يقتل لمات بدل القتل وتمسك بانه لو لم يمت لكان القاتل قاطعا
لاجل قدره الله في علمه وهو مح والجواب ان عدم القتل انما يتصور
على تقدير علم الله تع بانه لا يقتل ولا يثبت مح كذا في شرح المقاصد
اي لم يوصل واليه ولم يوصل الى اجل فضمير الفاعل في لم يوصل راجع
الى الله تع لا الى الفاعل على ما زعم الفاضل المحشي حتى يرد عليه ما قاله من
ان التعبير بقوله لم يوصل مبني على ان يكون عبارة الشارح هكذا ان
القاتل قد قطع عليه الاجل لكن الواقع في اكثر النسخ ان الله تع
قد قطع عليه الاجل ولا يوافق قوله قوله فيهم اي المعتزلة والمراد كلهم
لما عرفت من خلاف ابي الهذيل فيه قوله حاصل النزاع ان المراد بالا
جل المضاف اه المقصود من هذا التجريد بيان الفرق بين مذهب جمهور
المعتزلة واهل السنة ودفع ما يقال اذا كان الاجل زمان بطلان

بطلان الحيوة في علم الله لكان المقتول ميتا باجله وان قيل بطلان
الحيوة بان لا يترتب على فعل من العبد لم يكن كذلك قطعا من غير محال
فكان الخلاف لفظيا على ما يراه الاستاد وكثير المحققين وتقرير
الجواب ان المراد باجله المضاف زمان بطلان حيوة بحيث لا يختص
عنه ولا تقدم ولا تأخر على ما يشير اليه قوله تع اذا جاء اجلهم
لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون ويرجع الخلاف الى انه
هل تحقق ذلك في حق المقتول ام المعلوم في حقه ان قتل
مات وان لم يقتل يعيش كذا قرر السؤال والجواب في شرح
المقاصد ولعله جواب باختيار ان المراد بان بطلان الحيوة
في علم الله لكنه لا مطلقا بل ما علمه وقدره بطريق القطع يصلح
محلا للخلاف فلانه لا يلزم من عدم تحقق ذلك في المقتول تخلف
العلم عن المعلوم لجواز ان يعلم بتقدم موته بالفعل مع تأخير
الأجل الذي لا يمكن تخلفه عنه **قوله** قلت لا يستقدمون الخ
يعني ان قوله لا يستقدمون معطوف على قوله اذا جاء اجلهم
لا يستأخرون عنه لا على الجزاء فمعنى الآية ولكل امة اجل فاذا جاء
اجلهم لا يستأخرون عنه ولكل امة اجل لا يستقدمون عليه
هذا هو المشهور ولا يخفى ان فائدة لتقييد قوله لا يستأخرون
فقد بالشرط غير ظاهر وان صح مع ان المتبادر الى الفهم السليم
ان يكون معطوفا على يستأخرون قال بعض المحققين ان قوله
لا يستقدمون عطف على قوله لا يستأخرون وانه سبحانه وتع
بذلك على انه عند مجيء الأجل كما يمتنع التقديم عليه باقصر مدة

فهي المبالغة كذلك يمتنع التأخير عنه وان كان التأخير ممكنا قبلا
مجيء كذلك خلاف ما قدره الله تع وعلمه محال والجمع بينهما فيما
ذكره كالجمع بين الشوق التوبة عند حضور الموت ومن مات على
الكفر في نفي التوبة عنه في قوله تع وليست التوبة للذين يعملون
السيئات الآية ولعل هذا مراد من ماذكر في حواشي شرح التلخيص
المطول انه عطف على الجزاء على ان يكون معنى قوله لا يستأخرون ولا
يستقدمون لا يستطيعون تغيرا على عظ قوله تع ولا رطب
ولا يابس الا في كتاب مبين ومن هذا الباب قولهم كلمته فما رد
على سوداء ولا بيضاء فلا يرد ما قال الفاضل المحشي انت خبير
بان هذا المعنى حاصل بذكر الجزاء بدون ذكر قوله لا يستقدمون
والحق انه معطوف على مجموع الشرط والجزاء على ما هو المشهور
قوله قالوا المسئلة بديهة الخ يعني ان المعتزلة ادعوا
الضرورة في هذه المسئلة وقالوا الاستشهادات المذكورة في بيانها
تنبيهات فاطلاق الش لفظ الحجة على تنبيهاتها حيث قال
احتجت بطريق الاستعارة لكونها في صورة الحجة ويمكن ان
يقال فيه اشارة الى فساد زعمهم في ادعاء الضرورة وما ذكره
الفاضل المحشي من ان ادعى الضرورة من المعتزلة هو ابو الحسين
ومن تابعه وان الجمهور كانوا يقولون بان المسئلة استدلا
لية وما ذكره الش بقوله واحتجت الخ مبني على مذهب الجمهور
من المعتزلة فلا حاجة الى ان يجعل لفظ الاحتجاج مجازا عن
التنبيه فليس بشيء لان المعتزلة قاطبة ادعوا الضرورة

في تولد موت المقتول من فعل القاتل كما في سائر المتولدات
قال في شرح المواقف قالوا انه لو لم يقتل لعاش الى امد هو
اجله وادعوا فيه اى في تولده من فعل القاتل وبقائه لولا القتل
الضرورة كما ادعوا في سائر المتولدات وانتفائها عند انتفائها
انتهى والخلاف الذى نقله بين ابى الحسين وغيره من المعتزلة
انما هو في كونها مستندة الى العباد لا في كونها متولدات من
افعالهم فابو الحسين يدعى الضرورة في كونها فعل العبد وجمهور
المعتزلة يستدلون عليه وغام ابن الرش بقوله انها حوادث
لا محدث لها والنظام ان كلها من فعل الله لا من فعل العبد الى
غير ذلك من الاختلاف المذكور فيما بينهم على ما ذكره السيد الشريف
في شرح المواقف قوله يرد عليه انه لا يوافق اه يعنى ان المفهوم
من تحرير محل النزاع ان الاجل وهو الزمان الذى يبطل فيه الحيوة
من غير تقدم وتأخر زمان واحد لا يتصور فيه تعدد والاختلاف
انما هو في تحققه في المقتول وهذا الجواب يدل على تعدد الاجل
احدهما اربعين مثلا والاخر سبعين قيل ليس محصل الجواب
انه تع قدر عمره اربعين على تقدير وسبعين على تقدير حتى
يلزم تعدد الاجل بل محصله انه قدره سبعين بحيث لا يتصور
التقدم والتأخر عنه لعلمه بان طاعته تصير سببا لثلاثين
فيصير مع اربعين يستحقه من غير الطاعة سبعين قوله
والمراد الزيادة بحسب الخير والبركة اه يعنى ان المراد بان الطاعة
تزيد في العمر بانها تزيد فيما هو المقصود الاهم من العمر وهو اكتساب

الكمالات

الكمالات والخيرات والبركات التى بها تستكمل النفوس الانسانية
فيفوز بالسعادة الابدية قوله فانه خالف المعتزلة الى بقية اه
حاصل الخلاف ان الاجل في الحيوان الزمان الذى علم انه يموت فيه
وللناس اجل واحد عند غير الكعبى الا انه لا يتقدم الموت على الاجل
عند الاشاعرة ويتقدم عند المعتزلة وقال الكعبى انه متعدد احد
هما القتل والثانى الموت والمقتول ليس بميت عنده بناء على ان
القتل بع فعل العبد والموت لا يكون الا فعاله اى مفعوله واثر
صنعه قوله فيتناول اه فسر الاكل بالتناول ليتناول المشروب
ايضا قوله وقد يفسر اه اى قد يفسر الرزق بما ساقه الله الى الحيوان
فانتفع به سواء كان حلالا او حراما من المطعومات والمشروبات
والملبوسات او غير ذلك وهذا هو التعريف المعول عليه عند
الاشاعرة قوله فعلى هذا اى فعلى هذا التعريف يلزم ان يكون
العوارى رزقا لانه مما ساقه الله تع فانتفع به وفي جعلها رزقا
بعد فانه لا يقال للعارية في العرف انه مرزوق ويلزم ان يأكل
شخص رزق غيره لانه يجوز ان ينتفع به احد من غير جهة
الاكل وينتفع به الاخر بالاكل قوله ويوافقه الخ اى يوافق هذا
التعريف قوله ومما رزقناهم ينفقون فانه يجوز ان يكون الانتفاع
به من جهة الانفاق على الغير بخلاف التعريف الاول فانه لا
يوافقه لان ما يتناوله لا يمكن انفاقه على الغير قوله وقد يقال
على تقدير تفسير الرزق بالمعنى الاول اطلاق الرزق على المتفق
مجاز لكونه بصدده قوله والا لخلا اى وان لم يكن المراد المجعول

ملكا بمعنى الاذن في التصرف الشرعي بخلاف تعريف الرزق عن معنى
الاضافة الى تع وهو معتبر في مفهوم الرزق عندهم كما سيجى
في الشرح حيث قال ومبنى هذا الاختلاف اه قوله فح يندفع بملاحظة
الحيثية اى حين اذا كان المراد ما ذكر يندفع بملاحظة الحيثية
اى مملوك يأكله المالك من حيث انه مملوك بان يكون مأذونا في اكله
ما اورد من انه ينتقض بخمر المسلم وخنزيره اذا اكلهما مع حرمتهما
فانهما مملوكان له عند ابى حنيفة رح فيصدق عليهما اذا اكلهما
المالك مع كونهما حرامين وانما قلنا يندفع لانهما من حيث الاكل ليسا
مملوكين له قوله في بعض الكتب اه قيل في شرح النظم الاحدى
ان الحرام ليس بملك عند المعتزلة في اندفاع النقض بالخمر والخنزير
ظاهر لعدم كونهما مملوكين قوله مع ان ظاهر قوله تع وما من دابة
اه انما قال ذلك انه يجوز ان يقال المراد كل دابة مرزوقة او يقال
ان الحكم على الكل على سبيل التغليب لكنه خلاف الظ قوله
يقتضي ان يكون كل دابة مرزوقة مع ان الدواب لا يتصور في حقها
ملك وكذا يخرج رزق العبيد والاماء اذ لا ملك لهم قال المحشي
المدقق واعلم قولهم ما لا يمتنع من الانتفاع به ان كان المراد
بلفظ ما الملك او بالمنتفع ذا الفعل يرد ما لزق الدواب عليه ايض
فلا وجه لتخصيصه بالاول ح والاول يصح قولهم وذلك لا يكون الا حلالا
لان الدواب لا يتصور في حقها حل ولا حرمة على ما المواقف اقول
معنى قوله وذلك لا يكون الا حلالا ان ذلك لا يكون بالنسبة الى المكلف
الا حلالا بقرينة ان النزاع في رزق العبد لا في مطلق الرزق

الشامل

ح ان الشامل لرزق الدواب ايضا فح يكون ما لا يمتنع من الانتفاع به
بالنسبة الى العبد مقصورا على الحلال لا مطلقا فلا يلزم خروج رزق
الدواب عن التعريف الثاني قوله اجيب عنه بانه اى اجيب عن هذا
الاعتراض بحيث يندفع عن التعريف الثاني بانه تع قد ساق اليه
كثيرا من المباحات ولم يمنعه من الانتفاع الا انه اعرض عنها واشتغل با
كل الحرام بسوء اختياره واما النقض عن التعريف الاول فغير مندفع
حيث اعتبروا فيه الاكل قوله على انه منقوض بمن مات ولم يأكل اه اى
على ان ما ذكرتم من انه يلزم ان لا يكون اكل الحرام من رزق وهو بط
لقوله تع وما من دابة في الارض الا على الله رزقها منقوض بمن مات
ولم يأكل شيئا لا حلالا ولا حراما فانه يلزم ان لا يكون مرزوقا وهو
بط بالآية المذكورة فما جوابكم عن هذه المادة فهو جوابنا عن تلك الما
دة فان قالوا الانم وجوب مثل ذلك الشخص فانه قد انتفع بالحيض
والحيوة والقوى الحيوانية فكذلك نقول في مادة من اكل الحرام
وهذا النقض انما يرد لم يثبت بطلان كون من اكل الحرام طول عمره
غير مرزوق بالآية المذكورة على ما شرح المقاصد واما اذا اثبت
بكونه خلاف الاجماع قبل ظهور المعتزلة على ما للمواقف فلا يرد كما
لا يخفى قوله وايض فيه مقابلته اه اذ لا مقابلة بين طريق الحق وبين
وجدان العبد ضلالا وتسمية وهو ظ مع المفهوم من الآيات والمعلوم
من المحاورات وجود المقابلة بينهما قوله وكذا قوله تع واما ثمود فهدينا
هم اه وكذا الهداية مجاز عن الدعوة وبيان طريق الحق في قوله تع واما

فوائح

ثمود فهديناهم اه لامتناع حمله على حقيقته اذ لا معنى لاستحبابهم العمى على الهدى بعد خلق الهداية فان استحبابهم العمى على الهدى على ما هو المشهور كناية عن عدم اهتدائهم فالمعنى واما ثمود فدعوناهم الى طريق الحق واوضحنا لهم سبيل الرشد ويسرنا لهم مقاصدها فاستحبوا العمى اي الكفر على الهدى اي على الايمان **قوله** ويحتمل ان تكون الهداية في الاية على معناه الحقيقي ويكون المعنى واما ثمود فخلقنا فيهم الهدى فارتدوا واستحبوا العمى على الهدى فيكون الهداية حاصلة لهم الا انهم تركوها بارتدادهم وانما قلنا يحتمل ان يكون المراد كذلك اذ لا دلالة لسابق الاية ولا لاحقه على انهم لم يؤمنوا اصلا ولم يحصل لهم الهداية فيجوز ان يكون الهداية حاصلة لهم واستحباب العمى كناية عن ارتدادهم بعد حصولها فلا حاجة الى ارتكاب المجاز والصرف عن الحقيقة **قوله** وايضا اه اي ويرد على هذا المعنى ايضا ان الناس مختلف في الهداية فبعضهم مهدي وبعضهم ليس كذلك وبيان طريق الثواب يعم الكل فلا يصح تفسيرها **قوله** وايضا يقال في مقام المدح بمعنى ان يقال في مقام المدح فلان مهدي فلو كان الهداية بمعنى البيان لكان معناه فلان مبين له طريق الحق ولا مدح فيه اذ لا مدح الا بحصول الهداية والبيان لا يستلزمه قال بعض الافاضل لو اريد بالبيان اظهار ذات طريق الصواب لم يوافق الحديث والاية ويلزم الاعتراضات الثلث التي ذكرها المحشي اما لو اريد به اظهار طريق الثواب حيث انه طريق الصواب من حيث انه فهما يوافقان لان الرسول لا يمكنه

بيان

بيان طريق الصواب من حيث انه صواب بل محض خلق الله تع و يندفع الاعتراضات المذكورة ايضا كما لا يخفى **قوله** وما يقال اه اي ما يقال ان البيان وان لم يستلزم بحصول الهداية الا ان يفيد الاستعداد التام لحصولها وهو فضيلة في نفسه فيجوز ان يكون المدح باعتبار ذلك الاستعداد الحاصل منه فمدفوع بان الاستعداد التام المحصول المقارن مع عدمه مذمة يقتضي الذم عليها فضلا عن ان يكون ممدوحة **قوله** وفيه بحث اي فيما يقال في دفع ما يقال بحث لان الاستعداد والتمكن في نفسه فضيلة والمذمة انما هو باعتبار مقارنته لعدم الحصول وهذه المقارنة لا تنافي كونه فضيلة مستحقة لان يمدح بها في حد ذاته ويمكن ان يقال ان المراد بقولنا ان يقال ما في مقام المدح فلان مهدي ان يقال في مقام المدح الذي يقال فيه مهتدي مهدي بمعنى انه لا يعرف في مهد ومهتد في المدح مع ان بيان الطريق لا يستلزم مساواة المهتدي في المدح ولا ورود لهذا البحث **قوله** نعم التمكن اه اي نعم يمكن ان يقال في دفع ما يقال ان الاستعداد والتمكن في نفسه عام للكل فلا يناسب الكل المدح وكونه تاما او غير تام امر مبهم غير متعين قدره حتى يصح ان يمدح باعتباره **قوله** ولقوله تع اهدنا الصراط المستقيم يعني لا يصح تفسير الهداية ببيان طريق الصواب لان طلب الهداية متحقق بشهادة الاية والحديث والطلب يقتضي عدم حصول المطلوب اذ لا معنى لطلب الحاصل فيلزم ان لا يكون البيان المذكور حاصلا وليس كذلك

قوله ورد على هذا اى على التمسك بالآية بانه يشاء فى التفسير بخلق الاهتداء فيهم والطلب يقتضى عدم
هذا ايضا ضرورة ان الاهتداء حاصل مخلوق فيهم والطلب يقتضى
حصوله فلا بد من الصرف عن الظاهر والحمل على الجواز فهى مجاز اما عن
زيادة البيان على ما يقول المعتزلة او عن التثبت والدوام عليها
على ما يقول معاشر اهل السنة فلا يصح التمسك بها قوله يمكن ان
يقال اه اى يمكن ان يقال فى دفع ما يفهم من كلام الشارح من ان ما ذكره
المشايخ مخالف ومناف لما هو المشهور لان ما هو المشهور
هو المعنى اللغوى او العرفى وما ذكره المشايخ هو المعنى الشرعى فلا
منافات بينهما قوله اذ الاصلح اه اى الانفع له فى الدين سواء اعتبر
جانب علم الله او لم يعتبر قوله فان قلت بل الاصلح اه اى بل الانفع
فى الدين الوجود والتكليف والتعريض للنعيم المقيم اى التمكن
فيه لكونه اعلى المنزلتين قوله وان اعتبر جانب علم الله تع يعنى ان
الجواب المذكور انما هو على زعم من لم يعتبر فى الانفع جانب علم الله
وقال ان من علم الله منه الكفر يجب تعريضه للايمان ونعيم الجنان
على ما ذهب اليه معتزلة بصرة واما اذا اعتبر فى الانفع جانب
علم الله على ما ذهب الجبائى وتابعه فكون الاصلح فى حق الكافر
الفقير عدم الخلق او الاماتة او سلب العقل اظهر وعدم
ورود الاشكال المذكورة اجلى وهذا واما ما ذهب اليه معتزلة
البغداد من ان معنى وجوب الاصلح وجوبه الاوفق للحكمة فلا
يرد عليهم شىء مما ذكره الشارح والمحشى وقدم فى صدر الكتاب
قوله فانهم قالوا اه حاصله ان المنة انما تكون فى الافعال الا

١٨٧

الاختيارية واذا كان الاصلح واجبا والسفه على الله بحيث يستحيل
تركه عنه تع لاستلزامه البخل والسفه والجهل المحال على ذاته تع على
ما قالوا يكون لازما لذاته تع ولا يكون اختيارية فلا معنى للمنة فى مثل
ذلك الفعل ولا معنى لطلبه اذ لا يمكن له تركه وانما قيد الاصلح المقدور
بغير المضر لانهم قالوا الاصلح للقدور المضر غير واجب على الله تع
بل يجب تركه كابناء الطفل والتكليف والتعريض للنعيم المقيم فان
ذلك وان كان اصلح له فى الدين الا انه مضر له اذ لو كلف يحتمل ان يطغى
ويستكبر فيقع فى العقاب الاكبر قوله حاصله ان الاصلح امر
لا يستوجبه اه يعنى لا نم ان ترك الاصلح يكون بخلا او سفها لان
كلما يفعله الكريم الحكيم العليم بعواقب الامور لا يكون خاليا عن
المصلحة وان لم تكن اصلح بالنسبة الى العبد فلا يكون بخلا او سفها
بل له اذ غاية لمصلحتهم واما الاصلح الى العبد فغير واجب
عليه لانه محض حق الله تع فيجوز ان يفعله وان لا يفعله رعاية
لمصلحة اخرى قوله قيل عليه المعتزلة اه اى قيل عليه ان ما ذكرتم من
جواز ترك الاصلح لاقتضائه الحكمة واستحالة المصلحة لا يخالف
مذهب المعتزلة فانهم جوز ترك الاصلح اذا اقتضاه الحكمة على
ما قال الزمخشرى فى الكشاف فى تفسير قوله تع ان تعذبهم فانهم
عبادك وان تغفر لهم فانك انت العزيز الحكيم اى ان تغفر فحكم
ليس بخارج عن حكمته يعنى ان عدم المغفرة وان كان اصلح
بالنسبة الى الكفار جزوا بما كانوا يعملون لكن ان تغفر لهم و
ترك ما هو الاصلح بالنسبة اليهم فيجوز ذلك لانه لا يكون خلاف

مقتضى حكمته قوله وجوابه انه لا دلالة فى كلامه اه يعنى ان كلام الزمخشرى
لا يدل على ان عدم المغفرة اصلح حتى يكون المغفرة ترك الاصلح بسبب
اقتضائه الحكمة ووجوب عدم المغفرة عندهم لا يدل على كونه اصلح
لانه يجوز ان يكون لاجل استحقاق الكفار العقاب على ما هو مذهبهم من
وجوب العقاب العاصى واثابة المطيع على الله تع ولو سلم ان عدم
المغفرة اصلح فمعنى كلام الزمخشرى ان تغفر لهم فليس ذلك بخارج
عن حكمتك انه على تقدير ان تغفر لهم يكون ذلك هو الاصلح لاقتضائه
الحكمة فلا يلزم جواز ترك الاصلح ولا يلزم من ذلك ان يكون المغفرة
فى نفسه اصلح لان كونه اصلح موقوف على وقوعه ووقوعه ممتنع فى
حق الكفار عندهم فيجوز ان يستلزم الممتنع المحال ولو سلم ان
الاصلح على تقدير المغفرة ايضا عدم المغفرة فلا نم انه لا يلزم جواز
ترك الاصلح لان تجويز ترك الاصلح الذى هو عدم المغفرة على تقدير
المحال الذى هو ان يغفر الله لهم لا ينافى كون ذلك الترك محالا
فى نفسه فان مغفرة الكفار محال على الله تع وعندهم وترك الا
صلح الذى هو عدم المغفرة متعلق به والمعلق للمحال محال ولو سلم
جميع ما ذكر فالكلام مع جمهور المعتزلة لا مع الزمخشرى قال الفاضل
المحشى ولقائل ان يقول ليس مراد ذلك القائل ان فى كلام الزمخشرى
دلالة على ان عدم المغفرة اصلح كما زعمه بل مراده ان الزمخشرى
لما جوز ترك عقاب الكفار اذا اقتضى الحكمة فعلم منه ذلك
انه يجوز ترك الاصلح اذا اقتضت الحكمة تركه اذ لا فرق بينهما فى
ان كل واحد منهما ترك الواجب بسبب اقتضائه الحكمة وفيه

بحث

بحث لانا لا نم انه يلزم جواز ترك الواجب اخر آخر لجواز ان يكون له
خصوصية بها يستحيل تركه فان ترك العقاب ترك واجب هو محض
حق الله تع وترك الاصلح واجب هو حق العبد فلا يلزم من جواز الاول
جواز الثانى على انه فى لزوم جواز الاول من كلامه ايضا تردد على ما
ذكره المحشى قوله ههنا بحث اه اى فى الجواب الذى ذكره الشارح بحث
وهو انه انما يدل على انه يجوز له ترك الاصلح بناء على اقتضائه
الحكمة لكن لا شك ان ترك ما فيه الحكمة مع عدم الحكمة فى الترك
محض سفه وجهل يستحيل على الله تع رعاية الحكمة وبهذا
ومذهب اصحابنا انه لا وجوب عليه تع اصلا فالجواب المذكور
لا يحسم مادة الشبهة قوله اللهم الا ان يقال اه اى اللهم
الا ان يقال فى دفع هذا البحث ان المراد بنفى الوجوب على الله تع
وجود الخصوصية على ما يقوله المعتزلة من وجوب اللطف كبعثة
الرسل وعقاب العاصى وثواب المطيع والعوض على الالام والا
صلح لا نفى رعاية المطلق الحكمة فانه لازم للحكيم العليم بعواقب الا
مور قوله قيل معناه اقتضاء الحكمة اه يعنى وجوب الشئ اقتضاء
الحكمة مع كونه قادرا على تركه وهذا غير الوجوب الذين ابطلها
الش بقوله وليس معناه استحقاق تارك الذم اه قوله وجوابه
انهم اه اى حاصل ان هذا الوجوب بهذا المعنى عند المعتزلة بعينه
الوجوب الذى هو مصطلح الفلاسفة لانهم جعلوا الاخلال
بما تقتضيه الحكمة نقصا مستحيلا على الله تع فبسبب لزوم المحال
يكون ترك ما تقتضيه الحكمة مستحيلا وان صح ذلك الترك بالنظر

الى ذاته تعالى فيكون صدور ما تقتضيه الحكمة لازما لذاته لا مقتضى
الحكمة وهذا بعينه مذهب الفلاسفة حيث قالوا بصحة
صدور العالم وتركه بالنظر الى ذاته تعالى لكن طرف الفعل لازم لذاته
تعالى لاشتماله على المصالح واقتضائه الحكمة واما نحن معاشر اهل
السنة فلا نقول باستحالة ترك خصوصيات ما تقتضيه الحكمة
ولا باستلزامه نقصا لجواز ان يكون في تركها حكم ومصالح لا
نطلع عليها وان كان يجب عليه رعاية مطلق الحكمة وهذا كله بناء
على قولهم بالحسن والقبح العقليين فانهم لما قالوا ان ترك الاصلح
واللطف والعقاب العاصي وثواب المطيع قبيح عقلا لا يجوز
على الله حكموا بوجوب تلك الخصوصيات وقالوا ان الاخلال
به نقص مستحيل على الله تعالى فلو انهم ما لزم الفلاسفة من نفي
الاختيار **قوله** ويسندونه الى العناية الازلية اي يسندون
الفلاسفة ايجاد العالم الى العناية الازلية وهي علمه تعالى بوجه
النظام الاكمل في الازل قال ابن سينا العناية احاطة علم الاول
تعالى بالكل بما يجب ان يكون عليه الكل حتى في ترتيب وجود الكل
مستتبع لنقيضان الخير والجود في الكل منه غير انبعاث قصد
وطلب من الاول الحق تعالى وتقدس **قوله** اضطر متأخر المعتزلة
وقالوا ان معنى الوجوب على الله تعالى ان يفعله البتة ولا يتركه
وان جاز ان يتركه فلا يكون شيء من طرفي الفعل والترك لازما
لذاته تعالى بحيث يستحيل الطرف الآخر حتى يكون رجوعا الى الفلا
سفة كما في العاديات فانا نعلم يقينا ان جبل احد لم ينقلب

ذهبا

ذهبا وان جاز انقلابه **قوله** واجيب بان الوجوب اه اي اجيب عما
قال متأخر المعتزلة بان الوجوب حينئذ مجرد تسمية اذ يكون محصله
ان الله تعالى لا يتركه على سبيل جري العادة وذلك ليس من الوجوب
في شيء بل اطلاق الوجوب عليه مجرد اصطلاح **قوله** والعجب اه اي
العجب من متأخري المعتزلة انهم لا يجعلون ما اخبر من الشارع من
افعاله تعالى من مجيء القيامة والحشر والصراط والميزان والكوثر و
التعذيب والتنعيم ونحو ذلك واجبا عليه مع قيام الدليل وهو اخبار
الشرع على ان يفعله البتة فان معنى الوجوب على ما قالوا متحقق
في الافعال التي اخبر بها الشارع كما هو متحقق في الامور التي او
جبوها على ذاته من الاصلح واللطف والثواب والعقاب بزعمهم
مع انهم لا يجعلون تلك الافعال واجبا عليه تعالى فانه المالك على الا
طلاق وله التصرف كيف شاء فلا يتوجه عليه الذم اصلا على فعل من
افعاله بل هو المحمود في كل مقال وهذا بناء على بطلان كون الحسن
والقبح للاشياء ذاتيا بل كل ما فعل الحكيم فهو حسن والمعتزلة
القائلون بالوجوب العقلي عليه تعالى بمعنى استحقاق تاركه الذم
ينكرون ذلك وفي تقييد قوله ولا العقاب بالاتفاق اشارة الى
ما ذكرنا من ان المعتزلة لا يتفقون في انه لا معنى للذم لانه المالك
على الاطلاق **قوله** لتقدم العقل على النقل لان العقل اصل النقل
لكونه موقوفا على اثبات الصانع وكونه عالما وقادرا ففي ابطال
العقل بالنقل ابطال الاصل بالفرع وفي ذلك ابطال الاصل والفرع
جميعا اذ يجوز تأويله بالاستيلاء والغلبة كما في قول الشاعر

قد استوى عمرو على العراق من غير سيف ولم سهراق اى استولى وغلب عليه
فهو من قبيل راى التورية وهو ان يطلق لفظ له معنيان قريب وبعيد
ويراد به البعيد ويجوز التاويل على من لم يقف على قوله تع الا الله ويعضد
بقوله والراسخون في العلم واما على راى من يقف عليه فلا يجب التاويل
بل يجب ان يفوض علمه الى الله تع وان يصدق بكل ذكر من عند ربنا على ما
روى عن احمد ابن حنبل رضى الله تعالى عنه انه قال الاستوى معلوم
وكيفيته مجهولة والبحث عنها بدعة على المذهب ايضا النقل الوارد
في الممتنعات العقلية ليس بدليل في حقنا لان علمه مفوض الى الله
وما علينا الا ان نصدق بانه من عند الله قوله ونحوه هو ما ذكره صاحب
الكشاف انه لما كان الاستوى على العرش وهو سرير الملك مما يتبع الملك
جعلوه كناية عن الملك ولما امتنع ههنا المعنى الحقيقى صار مجازا وهذا
كما يقال استوى فلان على السرير اذا صار ملكا وان لم يجلس على السرير
بل لم يكن له سرير اصلا لقوله تع وقالت اليهود يد الله مغلولة اى بخيل
بل يداه مبسوطتان اى هو جواد من غير تصور يد ولا غل ولا بسط
عرضهم على النار احراقهم بها العرض في اللغة بشر اوورده فتفسير
العرض بالاحراق تفسير باللازم لان الاحراق لازم لعرضهم على النار
كما ان القتل لازم لعرضهم على السيف قوله وقوله تع ويوم تقوم الساعة
اه يعنى وجه الاستدلال بهذه الاية ان عطف قوله ويوم تقوم الساعة
على قوله النار يعرضون عليها دليل على ان عرضهم النار قبل يوم
القيمة ولا شبهة في كونه بعد الموت لان الاية في حق الموتى وما
ذكر الا عذاب القبر اذ لا يقى به الا العذاب الذى هو بعد الموت

وقيل

وقيل قيام الساعة قوله وجه الاستدلال ان الفاء اه يعنى ان الفاء تدل
على ان ادخال النار عقيب الاغراق متحقق بلا مهلة ومعلوم ان
عذاب القيامة متراخ عنه زمانا طويلا فقد ثبت عذاب بعد الغرق
قبل عذاب القيمة وهو المراد بعذاب القبر واما قال المنكرون من ان
ازمنة الدنيا في جنب ازمنة الاخرة اقل قليل فلقلتها استعمل الفاء
فتاويل لا داعى اليه قوله جوز بعضهم تعذيب غير الحى الخ ذهب الصالحى
من المعتزلة وابن جرير الطبرى من الكرامية الى جواز تعذيب غير الحى
وهى سفسطة ظاهرة لان الجماد لا حس له فكيف يتصور تعذيبه قال
الفاضل المحشى قد روى رواية مشهورة ان بعض الاشجار قد تكلم
وصدق محمدا عم وان بعض الاحجار قد صار رابا حين ينقطع ماؤه
عنه خوفا من ان يكون وقود جهنم حين سمع قوله تعالى وقود
ها الناس والحجارة والله قادر ان يخلق في الاشجار والاحجار ادراكا
كما يخلق سببا لتلذذها وتألمها انتهى كلامه ولا يخفى عليك ان ليس
المراد من الحى ههنا ما يعافيه الروح ويصدر عنه الافعال الاختيارية
بل ما يدرك الالم واللذة فاذا خلق الله فيه ادراكا يكون سببا لا
دراك الالم واللذة يكون حيا لا جمادا ولذا قال الشارح في الجواب
انه يجوز ان يخلق في جميع الاجزاء او بعضها نوعا من الحيوة قدر
ما يدرك الالم واللذة واما تعذيب الماكول اه دفع لما قيل ان
تعذيب من اكل السباع والطيور وتفرقت اجزاؤه من بطونها
وفواصلها ايضا سفسطة وحاصل الدفع انه واضح الامكان فان
الدورة في الجوف او في خلال البدن تتألم وتتلذذ مع عدم شعور

مطلب تكلم بعض الاحجار

بذلك قوله قالوا ان اعيد الوقت اه اى قالوا النافون لاعادة المعدوم
بعينه انه لو اعيد فان اعيد وقت الاول ايضا اى وقت الحدوث فيلزم
ذلك المعدوم مبتدأ لا معادا لان المعاد هو الواقع في الوقت الثاني
من وقت الحدوث وهذا قد وجد في وقت الحدوث فيكون مبتدأ والا
اى وان لم يعد الوقت الاول فلا يكون الاعادة للمعدوم بعينه لان الوقت
من جملة العوارض المشخصة للشيء فانا نعلم بالضرورة ان الموجود
مع قيد كونه في هذا الزمان غير الموجود مع قيد كونه قبل هذا الزمان
قوله اجيب اولا بان اعادة هذا جواب باختيار الشق الثاني يعني
انا نختار انه لا يعاد الوقت الاول قولكم لا يكون اعادة المعدوم بعينه
قلنا لا نم ذلك لان معنى اعادة العين بالمشخصات المعتبرة في الوجود
الخارجي ولا نم ان الوقت من المشخصات المعتبرة في الوجود الخارجي
فان زيد الموجود في هذه الساعة هو بعينه الموجود قبلها وما
ذكرتم من انا لا نعلم بالضرورة ان الموجود مع قيد كونه في هذا الزمان
غير الموجود مع قيد كونه قبل هذا الزمان فهو امر وهمي والتغاير الذي
يحكم به الضرورة انما هو بحسب الذهن والاعتبار دون الخارج والا
اى وان كان الوقت من المشخصات يلزم تبدل الاشخاص بحسب تبدل
الاوقات ضرورة ان تبدل المشخصات يستلزم تبدل الاشخاص
لا يقال انما يلزم التبدل لو كان كل وقت مع باقي المشخصات
علة تشخص مغاير لما سبقه وهو ممنوع لم لا يجوز ان يكون كل وقت
مع باقي المشخصات علة لتشخص كان حاصلا في الوقت
السابق مع مشخصات الآخر ولو ارد العلل المستقلة على سبيل

البدل

البدل جائز لانا نقول فح يحصل اعادة المعدوم بعينه من غير اعادة
الوقت الاول الشخص الحاصل في الوقت الثاني في الاول بلا تفاوت
قوله لا يقال يحتمل ان مراده يعني انما يلزم تبدل بحسب الاوقات
لو جعل المستدل مطلق الوقت من جملة المشخصات اه ووقت الحدوث
من جملة المشخصات فح لا يلزم تبدل الاشخاص بحسب تبدل الاوقات
لعدم تبدل وقت الحدوث لانا نقول هذا مع انه كلام على السند
اه يعني ان هذا مع كونه كلاما على السند اعني قوله والا يلزم تبدل
الاشخاص اه وعدم افادته المعلل لبقاء المنع المجرد اعني لا نم ان
الوقت من المشخصات الخارجية كما له مدفوع بانه لا يجوز ان
يكون وقت الحدوث من جملة المشخصات المعتبرة في الوجود لان
المعتبر في الوجود الوجود الخارجي ما لا يتصور الوجود بدونه
وقت الحدوث ليس كذلك فان الشيء موجود في الزمان الثاني
مع انتفاء وقت الحدوث بل وقت الحدوث من جملة موردات
وجود الحادث فلا يكون من جملة مشخصات فلا يضر عدمه في الا
عادة كما لا يضر عدمه في حالة البقاء قوله وثانيا بان المبتدأ هو الموجود
الخ اى اجيب ثانيا بان المحاصلة اختيار الشق الاول وهو
ان الوقت معاد ايضا ولا نم انه لو كان معادا لزم ان يكون مبتدأ لا
معادا لان المبتدأ هو الموجود في الوقت المبتدأ وهو الذي لم يسبقه
حدوث آخر والمفروض ان الوقت ههنا معاد ومسبوق بحدوث
آخر فلا يكون مبتدأ بل معادا فان كون الشيء مبتدأ انما يعرض له با
عتباره كونه غير مسبوق بحدوث آخر وهذا الامر غير متحقق في

في المعاد ضرورة انه مع وقت مسبوق بحدوثه الاول واتفاق في فرضنا
لان اعادة الوقت حين البعث غير واقع فان حشر جميع الاوقات
في وقت واحد مع اوقات ابتدائها مستخالفة ولان اعادة الوقت بعينه
محال لانه يستلزم تخلل العدم بين الشيء ونفسه ضرورة ان الوقت
السابق بعينه الوقت اللاحق ولا يمكن الجواب بانه في الحقيقة تخلل
العدم بين زماني الوجود لانه يلزم ان يكون للزمان زمان فخلاصة الجواب
الثاني ان الالزام على تقدير عدم اعادة الوقت يلزم ان يكون مبداء
لان المفروض ان الوقت ايضا معاد ولا يخفى انه لو قرر دليل
امتناع عادة المعدوم بانه اما يفيد الوقت الاول وهو مح او لا
يفيد فلا اعادة للمعدوم بعينه لم يتم الجواب الثاني **قوله** وقالوا
ايضا لو اعيدة المعدوم اه قال قالوا النافون ايضا ان اعادة
المعدوم بعينه مح لانه يستلزم تخلل العدم بين الشيء ونفسه
ضرورة ان الموجود سابقا بعينه الموجود لاحقا بلا تفاوت
وتخلل العدم بين الشيء ونفسه مح لانه يستدعي طرفين متغا
يرين والا لزم تقدم الشيء بالوجود على نفسه فلا بد ان يكون
الموجود بعد العدم غير الموجود قبله حتى يتصور بينهما فلا
المعاد هو المبداء بعينه **قوله** واجيب بمنع الاستحالة اه اى
لا نم التخلل ههنا محال لان معنى التخلل انه كان موجودا ثم زال عنه
الوجود في زمان آخر ثم اتصف بالوجود في الزمان الثالث وهو في
الحقيقة تخلل العدم وقطع الاتصال بين زماني الوجود ولا
استحالة فيه لوجود الطرفين المتغايرين بالذات انما المح تخلل

العدم

العدم بين ذات الشيء ونفسه بمعنى قطع الاتصال بين الشيء ونفسه
بان يكون الشيء موجودا ولم يكن نفسه موجودا ثم يوجد نفسه
وههنا ليس كذلك فان الشيء يوجد مع نفسه في الزمان الاول ثم
اتصف مع نفسه بالعدم في الزمان الآخر ثم اتصف مع نفسه بالوجود
في الزمان الثالث فلم يتحقق قطع الاتصال بين الشيء ونفسه في زمان
الأزمنة وهل هذا الا كلبس الشخص ثوبا معينا ثم خلعه ثم لبسه ولا
يخفى ان هذا الجواب مبني على ان الوقت ليس من المشخصات المعتبرة
في الوجود والا فلا بد من اعادته فلا يوجد من الزمان **قوله** وقد يجاب
بتجويز التميز لتخلل العدم بين التشخص للمعدوم ونفسه لان
التخلل المح هو ان يكون بين الشيء الواحد من جميع الوجوه و
هو غير لازم لجواز ان يكون التشخص المعدوم متميزا عن نفسه
في الوقتين اى وقت الابتداء والاعادة بالعوارض الغير الداخلة
في تشخصه مع بقاء تشخصاته في كلا الحالين فيكون اعادة المعدوم
بعينه لبقاء المشخصات والتخلل بين الامرين المتغايرين من وجه
فان التشخص المأخوذ مع الامور العارضة له في الوقت الابتداء غير
المأخوذ مع الامور العارضة له في وقت الاعادة والفرق بين هذا
الجواب والجواب السابق وان كان في كليهما منع استحالة التخلل ان
هذا الجواب ان التخلل حاصل بين الشخص ونفسه ولكن باعتبارين
مختلفين وهو ليس بمح وحاصل الجواب السابق ان التخلل ليس
بين الشخص ونفسه بل بين الزمانين المتغايرين بالذات وايضا
هذا الجواب غير مبني على عدم كون الوقت من المشخصات بخلاف

السابق وذلك ظ قوله وايضا لو تم ذكره اه جواب بالنقض الاجمالي يعني
لو تم ما ذكرتم من ان اعادة المعدوم يستلزم تخلل العدم بين الشيء
ونفسه لانه موجود في طرفيه مع ان بقاء الاشخاص متحقق قوله
وفيه بحث اه اي فيما ذكر من الجواب الثاني والثالث بحث اما في الثاني
فلان الاختلاف بين الشخص المبتدأ والمعاد بالعوارض الغير
المشخصة لا يدفع لزوم تخلل العدم بين المشخصات ونفسها
وبين ذات الشخص ونفسه وان دفع ذلك الاختلاف لزوم التخلل
بين الشخص المأخوذ مع تلك العوارض ونفسه لكن المدعى ان
اعادة الشخص المعدوم بعينه لا يستلزم تخلل العدم بين ذلك
الشخص ونفسه وهو غير لازم ظاهر من التميز بالعوارض الغير
المشخصة وذلك ظ واما في الثالث فلان معنى التخلل انما يتصور
بقطع الاتصال بين الشيئين والوقوع في خلالهما فلا يتصور
تخلل زمان البقاء بين الشيء ونفسه في الشخص الباقي لعدم حصول
قطع الاتصال بذلك الزمان بين ذلك الشخص ونفسه بخلاف
اعادة المعدوم بعينه فانه يستلزم تخلل العدم وقطع الاتصال
بين الشيء ونفسه ضرورة انعدام نعم انه حصل به التخلل بين طرفي
الزمان وهو لا يضر في بقاء ذلك الشخص فقوله اذ الاختلاف اه رد
على قوله وقد يجاب الى وقوله ثم لا يخفى اه رد على قوله وايضا لو تم
ذلك قوله ذهب بعضهم اه يلزمهم ان يقولوا بانعدام جميع ما
سوى الله تع وهو مخالف لظاهر قوله ونفخ في الصور فصعق
من في السموات ومن في الارض الا من شاء الله قوله واجيب

بان الهلاك وكذا مثله يسمى فناء عرفا ولا يتم الاستدلال بقوله تع
كل من عليها فان على الاعدام ايضا قوله فالتعريف اهلاك الكل
اي الاجسام والاجزاء بخروجها عن صفاتها المطلوبة منها و
قال الامام حجة الاسلام في الاحياء الممكن في حد ذاته هالك دائما
لا انه يهلك ويدل على ذلك اتيان الجملة الاسمية الدالة على الاستمرار
وقال في مشكلات الانوار ترقى العارفون من حضيض المجاز الى
ذروة الحقيقة فرادا بعين البصيرة انه ليس في الوجود الا الله
ان كل شيء هالك دائما الا انه يصير هالكا في وقت من الاوقات
بل هو هالك ازلا وابدا قوله لعل الله يحفظ اه قيل عليه ط على انه
يجوز ان يكون الاجزاء الاصلية التي هي الانسان في الحقيقة تتفرق
الكل باذن الله عند حضور الموت فلا يتعلق بها الكل ولا يختلط
بالتراب ولا يحصل منها الثمار والنبات والحبوب اقول فيه
انه مجرد احتمال لم يقم عليه شاهد بل مخالف لقوله تع قال من
يحي العظام وهي رميم قل يحييها الذي انشأها اول مرة فانه
صريح في ان المحشور هي الاجزاء الرميمة المختلطة بالتراب
ويؤيده ما قال المفسرون في اية نزلت في ابي بن خلف خاصم النبي عم
واتى بعظم قديم وبلي ففتته بيده فقال يا محمد اترى الله يحيي هذا
بعدما رمت نعم ويبعثك ويدخلك النار وقد يقال ولو سلم لوالد
المولود من الاجزاء الاصلية للمأكول ولا دليل قطعيا على
كونها اجزاء الاصلية للمولود لجواز ان يكون الاجزاء الاصلية
الثابتة التي ينتشر بها على الحرام المنوي كما ورد في الحديث الصحيح

قوله والنفي في الوقوع لا في الجواز يعني لا اعتبار للاحتمال العقلي
لان الخصم في مقام الاستدلال على امتناع البعث فلا يفيده الا
حتمال العقلي قوله لان العذاب للروح المتعلق به لا انه المدرك
لذة والالم سواء كان ذلك جسما لطيفا ساريا فيه على ما هو مذهب
اكثر المتكلمين او جوهرا مجردا على ما هو مذهب المحققين او غير
ذلك ولو سلم ان الالم للاجزاء فيجوز ان يحفظ الله تلك الاجزاء
الزائدة عن التعذيب قوله حاصل الجواب ان التناسخ تعلق
النفس ببدن آخر لا يكون مخلوقا من اجزاء البدن الاول وهو غير
لازم واما تعلقه بالبدن المؤلف من الاجزاء الاصلية للبدن
الاول بعينها مع مغايرته له في الهيئة والتركيب فليس تنا
سخ فان الشخص يتبدل من اول عمره الى آخره هيئة وتركيبا
ولا تناسخ قوله وانت خبير بان دعوى اه يعني ان ما يدعيه المعترض
من اتحاد اجزاء الجلدين غير مسموعة لا بد له من دليل لم لا يجوز
ان تكون اجزاء الجلد الثاني غير اجزاء الجلد الاول نقل عنه
ولعل المدعي بنى دعواه على ان مغايرة اجزاء الثاني للاول
يستلزم التعذيب بلا معصية وقد عرفت جوابه انتهى كلامه
قال الفاضل المحشي يعني تعلق الالم بالجلد غير معقول اذا
لقوة اللامسة تكون في الجلد فهو محل الالم قطعا وفيه انه
ان اراد بكونه محل الالم انه متالم فهو ظاهر النفي اذ لا الم في
الجلد الذي لا حيوة فيه وان اراد انه آلة وواسطة بتالم
الروح فهو مسلم لكنه لا يقدح في كونه مركبا من الاجزاء الز

الزائدة لعدم كونه معذبا قال الفاضل الچلبي يرد عليه ان منع اتحاد
اجزاء الجلدين ميل الى التناسخ وخروج عن طريق الحق لان المراد با
لاجزاء في كلام المعترض الاجزاء الاصلية بكون البدن الثاني مغايرا
للاول بحسب الاجزاء الاصلية لا ان يكون جلده مغاير الجلد قوله
والاصح انه غيره اه سواء كان نهرا على ما في رواية او حوضا على ما
في اخرى قال في البيضاوي روي انه عليه السلام قال الكوثر نهر في
الجنة وعدنيه ربي خير كثير ماؤه احلى من العسل وابيض من
اللبن والين من الزبد وابرد من الثلج وقيل هو حوض منها قوله
والحوض في الموقف على ما روي من ان الصحابة قالوا يا رسول
الله اين نطلبك على الصراط فان لم تجدوا فعلى الميزان فان لم تجدوا
فعلى الحوض في المحشر قال الامام الزاهد في تفسيره روي في الاخبار
ان الكوثر حوض على ظهر الملك يؤتى به حيث يأتي النبي عليه السلام فاذا كان
في المواقف يؤتى به في المواقف واذا كان في الجنة يؤتى به في الجنة
فعلى هذا كونه في الجنة لا ينافي كونه في المواقف ايضا قوله ويجوز
ان يكون لطعم اه اشارة الى دفع توهم وهو ان هذا الحديث
يدل على انه لا يشرب من الحوض مرة اخرى لان الشرب انما يكون
لدفع الظمأ وحاصل الدفع ان وقوع الشرب الثاني غير معلوم
وعلى تقدير التسليم يجوز ان يكون للتنعم لا لدفع الظمأ قوله ويجوز
ان لا يشرب به اه دفع توهم وهو ان يقال المبتلى بالجحيم من المؤ
منين لو شرب به يجب ان لا يظمأ مع ان الظمأ لازم للاحراق
بالنار وفي قوله ورود النار وقيل ان الشرب منه يكون بعد

الحسنا والنجاة من النار قوله اولا يعذب بالظمأ اه اي من شرب منه وقدر له دخول النار ولا يعذب فيها بالظمأ بل يكون عذابه بغير ذلك فان ظاهر الحديث يدل على ان جميع الأمة يشربون منه الا من ارتد من الاسلام عياذا بالله تع ولا نم ان الظمأ لازم للتعذيب بالنار قوله فوجه ان الطلب اه نقل عنه فيجوز ان يكون الميزان بين الحوض والصراط فطلبهم يجوز بان يطلب اولا في الحوض ثم في الميزان وذكره ثم هذا الطريق الثاني اشارة الى ان الصراط اقوى المكان فان الاحتياج اليه اكثر فالطلب فيه اولا اجدر انتهى كلامه وبهذا اندفع ما قال الفاضل المحشي ان الاثنين فمن كل طرف وان جاز عقلا لكن التركيب يأبى عنه اذ لا يحسن ان يقال فان لم تجدوا في الموقف المتأخر تأخرا زمانيا فاطلبوا في الموقف المتقدم تقدما زمانيا بل المناسب ان يقال ان لم تجدوا في الموقف المتقدم ففي المتأخر للاشارة الى ان الطلب فيه اقدم واجدر قوله والقول بان تلك الجنة اه على ما قيل انه كان بستانا في ارض فلسطين او بين فارس وكرمان خلقه الله تع لآدم ثم امتحانا قوله يرد عليه انه الح وايضا يجوز ان يكون الهبوط عبارة عن الانتقال من الاعلى الى الاسفل بحسب المرتبة على ما قال ذلك القائل انه انتقل من ذلك البستان الى ارض الهند كما في قوله تع اهبطوا مصرا فان لكم ما سألتم قوله اي يخلقها لاجلهم اه توجيه للمعارضة يعني ان اللام في الذين للاجل

والجعل

والجعل تامة بمعنى الخلق فالمعنى يخلقها الله في المستقبل لاجل الذين لا يريدون علوا ولا فسادا فلم تكن موجودة الآن قوله فان قلت يحتمل اه يعني ان المعارضة المذكورة انما تتم لو كان الجعل تامة واللام للاجل لكن يحتمل ان يكون الجعل متعديا الى مفعولين ويكون قوله للذين مفعولا ثانيا له فيصير معنى الآية نجعل الجنة كائنة وحاصلة لهم في الزمان المستقبل فغير الحاصل اي ما يدل الآية على عدم حصوله الآن جعل الجنة كائنة وحاصلة لهم لا ان نفس الجنة غير كائنة الآن فلا معارضة وفي بعض النسخ بدل قوله فغير الحاصل جعلها كائنة لهم فيصير الحاصل بجعلها كائنة لهم والمعنى واحد قوله قلت يمكن ان يقال اه يعني ان المنع في غاية القوة لكن يمكن ان يقال في دفعه ان المتبادر من جعل الدار كائنة لزيد تمكين زيد وعدم منعه من التمكن فيها سواء حصل له التمكن فيها او لم يحصل فمعنى نجعلها الذي تمكينهم في الاستقبال من التمكن فيها ولا يخفى ركاكته لان التمكين من التمكن فيها لازم لوجود الجنة غير منفك عنه على ما يدل عليه قوله تع اعدت للمتقين فلا يمكن ان يكون نفس الجنة حاصلة الآن ويكون جعلها كائنة لهم في الاستقبال قوله واما الحمل على التمكن اه يعني حمل الجعل في الآية على التمكن بالفعل والتمكين من التمكن وان كان لازما لوجود الجنة لكن التمكن فيها بالفعل غير لازم له بل يكون فيما سيجيء فعدول عن الظاهر المتبادر فان المتبادر من قولهم جعلت الدار لزيد تمكينه من التمكن فيها لا جعل زيد متمكنا

فيها بالفعل قوله يرد على هذا الاستدلال انه مشترك الالزام بين
الفريقين القائلين بوجودهما الآن والمنكرين له اذ المراد بالشيء
الموجود مطلقا سواء كان الآن او في المستقبل ومعنى الآية كلما
يوجد في وقت من الاوقات يصير هالكا بعد وجوده فيصح
ان يقال لو وجدتا لوجب هلاك اكل الجنة تحقيقا لعموم قوله
كل شيء هالك الا وجهه لكن هلاكه بط لقوله تع اكلها دائم
فوجودها في الاستقبال بط قوله لا الموجود وقت النزول اي
ليس المراد بالشيء الموجود وقت نزول الآية وقبل الحشر اعني
الدنيا حتى يكون ما يوجد في الآخرة خارجا عن عموم الآية قال
الفاضل المحشي لعل المراد بالشيء في الآية الموجود في الدنيا فا
نها دار الفناء دون الموجود في الآخرة فانها دار البقاء وهذا
الاحتمال كاف في عدم كونه مشترك الالزام انتهى وفيه انه
ان اراد ان معنى الشيء الموجود في الدنيا وهو ظاهر البطلان
وان اراد المراد ههنا ذلك بقرينة كونه محكوما عليه بالهلاك
وهو انما يكون في الدنيا دار الفناء كما هو كلامه فنقول ان تخصيص
بالقرينة الخارجية ايضا فنحن ايضا تخصيصه بغير الجنة
والنار بقرينة قوله تع اعدت للمتقين واعدت للكافرين واكلها
دائم فلا يتم الاستدلال قوله ومثل قوله تع اه فان معناه كل ما
يوجد في وقت من الاوقات فهو خالق له وعالم به لا انه خالق
للاشياء الموجودة وقت نزول الآية وعالم قوله يعني ان المراد
اه يعني حاصل جواب الشارح ان المراد بالدوام الدوام العرفي

وهو

وهو عدم طريان العدم زمانا يعتد به وهذا لا ينافي طريان العدم
عليه وانقطاعه لحظة وانما حملت الدوام على العرفي لا الحقيقي
على ما بينه المحشي لان الدوام المجمع عليه في بقاء الجنة والنار واما
الدوام الحقيقي فاثبته بعضهم ونفاه آخرون قال في شرح
المقاصد الدوام المجمع عليه هو انه لا انقطاع لبقائهما اي الجنة
والنار ولا انتهاء بحيث يبقيا على الدوام زمانا يعتد به كما في
الدوام المأكول فانه على التجدد ولا انقضاء قطعا قوله ولكنا انا
نقول اه اي لكنا نقول في الجواب ان المراد بالدوام المعنى الحقيقي
وهو عدم طريان العدم مطلقا والمراد بالدوام اكلها نوع الاكل
وبالكل في قوله كل شيء هالك الاشخاص ويجوز ان لا ينقطع
النوع اصلا مع هلاك الاشخاص بان يكون هلاك كل شخص
معين من الاكل بعد وجود مثله وهذا الجواب مبني على ما ذهب
اليه الاكثرون من ان الجنة والنار لا يطرء عليهما العدم ولو لحظة
واما قيل من جريان العدم عليهما لحظة فلا يتم لانه لا يلزم انقطاع
النوع جزما فلذا ترك الشارح قوله اي المقصود منه واللائق بحاله كما
يقال هلاك الطعام اذا لم يبق قابلا للاكل وان صلح لمنفعة
اخرى قوله ان اريد مطلق الكفر اه حاصله ان الانحصار في الثمانية
غير صحيح لانه ان اريد بالشرك مطلق الكفر فالسحر داخل فيه
فيكون ثمانية والا اي وان لم يرد به مطلقه بل اعتقاد الشريك
في وجوب الوجود او في المعبودية فبقي انواع الكفر من اتخاذ
الولد وانكار النبوة واثبات الحيز والجهة والجسمية خارجة

عن الكباير فلا في التسعة ايضا ويمكن الجواب بان الكفر انما هو
العمل بالسحر على ما ذكره الشارح في شرح الكشاف من انه لا يروى خلاف في
في كون العمل به كفرا ويجوز ان يكون المراد بالسحر ههنا تعلمه وتعليمه
على ما قطع به الجمهور حيث قالوا الصحيح انهما حرامان يؤيد ما ذكرنا
انه وقع في رواية ابو طالب المكي ان الكبيرة تسعة عشر وبينها
الى ان قال اربعة في اللسان وهي شهادة الزور وقذف المحصنة
واليمين الغموس والسحر جعل السحر من الكباير التي في اللسان
وما في اللسان الا تعليمها وتعلمها **قوله** هذا مخالف اه فانه يدل
على ان الكباير متميزة بالذات عن الصغاير اذ لو كان امرين اه
امرين اضافيين لم يتصور اجتناب الكباير الا بترك جميع
المنهيات سوى واحدة وهي دون الكل وليس ذلك في وسع
البشر كذا في شرح المقاصد **قوله** والتوجيه ما سيجيء اه اي توجيه
الآية ما سيجيء في شرح من ان المراد بالكباير الكفر وجمعه باعتبار
الانواع المندرجة تحته او بحسب افراده القائمة بافراد المخاطبين
على ما قيل من ان مقابلة الجمع بالجمع يقتضي انقسام
الاحاد ويؤيده ما وقع في قراءة اخرى اي يجتنبون كبير ما
تنهون عنه بصيغة المفرد فقول المحشي جزئيات الكفر يحتمل
ان يكون المراد ان المراد به انواعه الحقيقية فيكون اشارة
الى الجواب الاول ويحتمل ان يكون المراد الافراد الحاصلة بحسب
تعلقاته بالمخاطبين فيكون اشارة الى الجواب الثاني ولا
يخفى ان كلا التوجيهين في غاية البعد والبلاغة تقتضي

ان يقال

ان يقال ان تجتنبوا الكفر لو جازمة وموافقته لعرف اللسان على ان
الآية لا تنافي كونهما امرين اضافيين فان اكبر الكباير الشرك و
اصغر الصغاير حديث النفس وبينهما وسايط فمن عن امرين
منها ودعت نفسه اليهما بحيث لا يتمالك فكفها عن اكبرهما كفر عنه
ما ارتكب بما استحقه من الثواب على اجتناب الاكبر ولعل هذا تفاوت
بحسب الاشخاص والاحوال ولذا قيل حسنات الابرار سيئات
المقربين **قوله** على وجه يفهم منه عدم جلالا يعني انه ليس المراد با
لاستحلال عدم حلالا لانه نفس تكذيب الشارع والكلام فيما
جعله الشارع علامة التكذيب **قوله** لا يقال الاجماع مع مخالفة
الحسن اه فانه قال مرتكب الكبيرة ليس بمؤمن ولا كافر بل منا
فق فقد اثبت المنزلة بين الكفر المجاهر والايمان لا بين مطلق الكفر
والايمان فان النفاق كفر مضمر داخل في مطلق الكفر فيكون نفي
المنزلة بين الكفر المطلق والايمان مجمعا عليه **قوله** وقيل المراد
اي قيل في جواب السؤال المذكور ان المراد باجماع السلف
اجماع السلف المتقدم على الحسن ومخالفته لا يضر في اجماع
المتقدم عليه **قوله** وهو غلط اي ما قال صاحب القيل لانه لو
كان المراد به الاجماع المقدم على الحسن لما خالفه الحسن فان
مخالفة الاجماع كفر مع انه خالفه على زعم هذا المجيب **قوله** لان المراد
بالايمان يعني ان المراد الايمان الكامل بصرف المطلق الى الكامل لكنه
ترك اظهار القيد مبالغة في النهي واشعارا الى انه لا ينبغي
ان يصدر مثله عن المؤمن المطلق وقيل انه اذا كان الحديث

واردا على التغليظ لا يكون على حقيقته بل كان كناية عن نقصان
ايمان الذي كان المستحق بالعدم قوله وجه الاشتمال ان كلمة
من اه يعني ان كلمة من في الآية عامة شاملة لكل من لم يحكم
بما انزل الله فيدخل الفاسق المصدق ايضا لانه غير حاكم و
عامل بما انزل الله تع قوله والجواب ان المراد اه يعني ان الآية
متروكة الظ فان الحكم وان كان عاما شاملا لفعل القلب
والجوارح لكن المراد عمل القلب وهو التصديق ولا نزاع
في كفر من لم يصدق بما انزل الله تع قوله وايضا اه جواب آخر
يعني ان الظ وان كان نفي العموم لان كلمة ما من الفاظ العموم
لكنه مصروف عن الظ والمراد عموم النفي بحملها على الجنس
ولا شك من لم يحكم بشيء مما انزل الله غير مصدق ولا نزاع
في كفره في المواقف ان المراد بما انزل الله التورية بقرينة ما
سابق الآية قوله وجه الاستدلال الخ يعني ان ضمير الفصل
يفيد قصر المسند على المسند عليه فيكون الفاسق مقصورا
على الكافر فيكون كل فاسق كافرا قوله والجواب ان هذا الحصر
الخ يعني ان المراد هم الكاملون في الفسق الا انه ترك اظهار القيد
وجعل المطلق الكفر مقصورا عليهم ادعاء مبالغة في كونهم
فاسقين والا اي وان لم يكن الامر كذلك بل كان الحصر حقيقيا
لزم ان يكون الفسق مقصورا على من كفر بعد الايمان وليس
كذلك فان الفاسق يتحقق والحنفية كفر بعد الايمان وقيل الايمان
اجماعا بين الفريقين قوله الجواب انه محمول يعني انها مصروف

عن

عنه الظ بحمل الترك على سبيل الاستحلال وعده حلالا ولا نزاع في
تستحلها او بحمل الكفر على المعنى اللغوي وهو الستر اي من ترك
الصلوة فهو ساتر النعمة غير شاكر له ويقال يحتمل ان يكون المعنى
من ترك الصلوة متعمدا فهو شارك للكفار في عدم الجزم وبه
وما له قوله وجه الاستدلال اه يعني ان تعريف المسند اليه سواء
كان للجنس او للاستغراق يفيد حصر العذاب على المسند عني الكون
على الكذب فلو لم يكن كل فاسق كافرا لم يصح حصر العذاب على
الكذب اذ كون العاصي معذبا من ضروريات الدين قوله والجواب
انه ادعائي يعني ان المراد حصر الفرد الكامل من العذاب على الكذب
بقرينة ان شارب الخمر معذب مع عدم كونه مكذبا الا انه ترك
اظهار القيد وجعل المطلق مختصا ادعاء بجعل غيره بمنزلة العدم
مبالغة في ذلك قوله وقس عليه نظايره يعني ان المراد في قوله
تع ان الخزي اليوم والسوء على الكافرين الخزي الكامل المو
عود للكفار والحصر ادعائي مبالغة وكذا في قوله تع لا يصلاها الا
الاشقى كذب وتولى قوله انما عبر عن الكفر اه اي انما عبر المص
عن الكفر بالشرك كما سينكره الش من ملاحظة الآية الدالة
على ثبوته دائما عبر في الآية لان كفار العرب كانوا مشركين
وتفصيل فرق الكفرة على ما ذكر في شرح المقاصد ان الكافر
ان اظهر الايمان فهو المنافق وان طرأ كفره بعد الايمان فهو المرتد
وان قال بالشريك في الالوهية فهو المشرك وان تدين ببعض
الاديان الى قدم الدهر واستناد الحوادث اليه فهو الدهري

وان كان لا يثبت البارى تع فهو المعطل وان كان مع اعترافه بنبوة
النبى م ليبطن عقايد هى كفر بالاتفاق فهو الزنديق **قوله** فلا يرد ما
قيل اه اى اذا كان ضمير بعضهم راجعا الى المسلمين مطلقا ومنهم
المعتزلة فلا يرد ما قيل ان قوله ان قضية الحكمة قول بايجاب حكمة الله
تعذيب المشرك والايجاب يقتضى الحكمة قول المعتزلة دون اهل السنة
والجماعة وان قوله لا يحتمل الاباحة قول بالقبح العقلى مع ان مذهب
اهل السنة ان الحسن والقبح شرعيان ويجوز للشرع ان يحسن القبيح
ويقبح الحسن وانما قلنا انه لا يرد لان القائلين بالامتناع العقلى هم
المعتزلة وهم يقولون بمقتضى الحكمة والحسن والقبح العقليين و
منشا الاعتراض توهم ان هذا الخلاف بين اهل السنة والجماعة
والغفلة عن ان المسلمين الذى هو مرجع الضمير شامل للمعتزلة
ايضا لانهم ايضا من اهل القبلة **قوله** على انه يجوز ان يكون اه علاوة
عن قوله فلا يرد اى على ان قوله وقوله لا يحتمل الاباحة قول بالقبح العقلى
غير مسلم لانه يجوز ان يكون عدم الاباحة لمنافاتها مقتضى الحكمة
لا للقبح العقلى الذى استحق الذم فى العاجل والثواب فى الاجل
فلا يستلزم القول بالقبح العقلى **قوله** نعم يرد على الدلائل الثلثة
للمعتزلة منع اما على الاول فلانا لا نم ان مقتضى الحكمة التفرقة
بين المسئ والمحسن لجواز ان يكون فى عدم الفرقة بينهما حكمة
اخرى خفية لا نطلع عليها وعلى تقدير التسليم فيجوز ان يكون
التفرقة بينهما بوجه آخر غير الوجه الذى ذكرتم من تعذيب المسئ
مثل اثابة المحسن دون المسئ وكوقوعه فى النار وقبل وقوع

المؤمن

١٦٩

المؤمن العاصى وخروجه بعد خروجه بمدة طويلة فى الغاية وكمنعه عن
رؤية الله فى الجنة وانحطاط درجة انحطاطا تاما وايضا لم لا يكفى
التفرقة الدنيوية كاباحة الكافر وماله واسترقاقه وضرب الجزية عليه
واما على الثانى فلانا لا نم ان الكفر لكونها نهاية فى الجناية لا يحتمل
العفو فان نهاية الكرم تقتضى العفو عن نهاية الجناية والجواب
بان قضية الحكمة تقتضى التفرقة فلا العفو رجوع الى الدليل الاول
وقد سبق تزييفه واما على الثالث فلانا لا نم ان اعتقاد الابد يوجب
الجزاء ولا بد لاثباته دليل على تقدير تسليم ايجاد الجزاء لا نم ايجابه الجزاء
الابد فقوله وقوله يوجب جزاء الابد دعوى بلا دليل فى الحقيقة منعان
قوله فقد يظن ان الضمير اه اى قد يظن ان المنصوب فى يخصونها
راجع الى الآيات والاحاديث والمعنى والمعتزلة يخصص الآيات والاحاديث
بالصغاير والكباير المقرونة بالتوبة فيعترض بان هذا التخصيص
مع كونه عدولا عن الظ بلا دليل مما لا يكاد يصح فى قوله تع ان الله
لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء اما انه لا
لا يصح التخصيص بالكباير المقرونة بالتوبة فلان المغفرة بالتوبة
يعم المشرك ايضا فيلزم تساوى ما نفى عنه المغفرة وما اثبت
له المغفرة بالتوبة تعم كل عاص والتعليق بالمشية ينافيه فانه
يفيد ان المغفور بعض العصاة وايضا لا يصح التخصيص بالكباير
المقرونة بالتوبة لان المغفرة بالتوبة واجبة عندهم عقلا بناء على
انها حسنة ومن اتى بالحسنة وجب مجازاته عليها فلا يظهر له
لتعليقها بالمشية فائدة واما انه لا يصح التخصيص بالصغاير فلان

مغفرة الصغاير عامة فلا معنى للتعليق بالمشية المفيد للبعضية
والصحيح ان يكون الضمير للآيات والاحاديث غلط والصحيح ان الضمير
المنصوب في يخصونها للمغفرة فالمعنى والمعتزلة يخصصون مغفرة
الله العصاة بالصغاير والكباير المقرونة يعني ان مغفرة الله
انما يتحقق بالنسبة الى الصغاير والكباير المقرونة بالتوبة
من دون الكباير الغير المقرونة بها ولا يخصصون الآية المذكورة
بالصغاير والكباير المقرونة بالتوبة حتى يرد انه لا يصح بل هي على
عمومها والمعنى يغفر ما دون الشرك من الصغاير والكباير لمن
يشاء وهو التائب ومرتكب الصغاير دون من لا يشاء وهو مرتكب
الكباير الغير التائب فلا اشكال فيما قيل انه لا فائدة في ارجاع الضمير
الى المغفرة لانه لا بد من تخصيص الآيات والاحاديث فيرد عليهم
الاعتراض المذكور كلام لا طائل تحته لانه لا حاجة لهم الى تخصيص
جميع الآيات والاحاديث بل الآيات الواردة بدون تخصيص بدون
التعليق دون المشية يخصصونها بالصغاير والكباير المقرونة
بالتوبة كقوله تع ان ربك لذو مغفرة للناس وانه لغفور رحيم
وانه كان غفورا رحيما وغافر الذنب ونحو ذلك والآيات الواردة
بالتعليق يتركونها على عمومها ويقولون انه من متعلق به
المشية هو اصحاب الصغاير والكباير المقرونة بالتوبة
كما في قوله تع يعذب من يشاء ويغفر لمن يشاء اي يعذب
الكفار واصحاب الكباير الذين ماتوا قبل التوبة ويغفر
لاصحاب الصغاير والكباير التائبين فالحاصل انهم يخصصون

المغفرة

المغفرة بالصغاير والكباير المقرونة بالتوبة سواء يخصصون
الآيات بها اولا تامل فانه من مزال الاقدام قوله ولهم ان يقولوا
كلمة ما جواب للاعتراض المذكور على تقدير ان يكون الضمير للآيات
والاحاديث للمعتزلة ان يقولوا ان كلمة ما في قوله تع يغفر ما دون
ذلك لمن يشاء مخصوصة بالصغاير جمعا بين ادلة الوعيد
وهذه الآية ولا نم ما ذكرتم من عموم مغفرة الصغاير اذ لا يجب
على الله مغفرة صغيرة عن التائب بل يغفرها ان شاء ويعذبها
ان شاء فيصح التعليق بالمشية هذا لكن ما ذكره مخالف لما
ذكره السيد الشريف في شرح المواقف مع انه لا استحقاق با
لصغاير عندهم اصلا ولما ذكره المحقق الدواني في شرحه للعقا
يد العضدية واما الصغاير فيعفو عنها عندهم قبل التوبة و
بعدها ولهذا انفوا الشفاعة لدفع هذا العذاب فان قيل يجوز
ان يكون المراد بقول المحقق الدواني واما الصغاير فيعفو عنها
عندهم الصغاير المجتنب عن الكباير فلا ينافي قول المحشي
قلت لا يصح تفريع نفي الشفاعة لدفع العذاب عليه وانما
استطرد ذكره هنا اه اي انما استطرد الشارح ذكر نفي الوجوب
في جواب استدلال المعتزلة على نفي وقوع مغفرة اهل الكباير
الذين لم يتوبوا ورد التمسك المعتزلة بهذه الآيات الواردة
في وعيد العصاة في وجوب عقاب العاصي والا فلا دخل
له هنا لان المتنازع فيه هنا وقوع المغفرة للعصاة وعدمها
لا وجوبها قوله والجواب هنا اه اي جواب المعتزلة عن استدلالهم

بتلك الآيات في مقام نفي وقوع المغفرة للعصاة وقد كثرت
النصوص اه وحاصل الجواب ان النصوص كثيرة في العفو مثل
قوله تع وهو الذي يقبل التوبة عن عباده ويعفو عن السيئات
وقوله تع او يوبقهن بما كسبوا ويعفو عن كثير ولا معنى للعفو
بالنسبة الى الصغائر والكبائر المقرونة بالتوبة لانه ترك
عقوبة المستحق ولا استحقاق فيهما عندهم فيلزم بالنسبة
الى اهل الكبائر الذين لم يتوبوا فتتعارض ادلة المغفرة و
الوعيد وتاريخ النزول مجهول فحكمنا بانهما مقرونة فيصير
البعض مخصصا للبعض فخصص الذنب المغفور منه بين عمومات
الوعيد جمعا بين الادلة قوله وفيه جواب آخر اه يحتمل ان
معناه ان في قوله وزعم بعضهم جواب للمعتزلة وحاصل
الجواب ان ورود عمومات الوعيد لا يستلزم الوقوع البتة
لجواز التخلف فان التخلف في الوعيد كرم ويحتمل ان يكون معناه
ان في هذا المقام جواب آخر ويكون اشارة الى ما ذكره الش
في شرح المقاصد من ان تقول بالاحتياط وبطلان استحقاق
الثواب بالمعصية فاسد فكيف كان ترك عقابهم بالنار
خلفا مذموما ولم يكن ترك مثوباتهم بالجنة كذلك مع
انهم داخلون في عمومات الوعد بالثواب ودخول الجنة
على ما مر قوله بل كذب متفق بالاجماع لانه اخبر عما يكون
في المستقبل فلو لم يقع لزم الكذب في كلامه تع وهو باطل با
لاجماع قوله اقول لعل مرادهم اه اي لعل مراد ذلك البعض ان

الخلف

الخلف في الوعيد كرم ان الكريم اذا اخبر بالوعيد فاللائق
بخلقه ومقتضى كرمه ان يبني اخباره على المشية وان لم يصرح
بها زجرا للعاصين ومنعا لهم فلا يلزم الكذب والتبديل بخلاف
وعد الكريم فانه يجب ان يكون قطعا لان جواز التخلف فيه لوم
لا يليق بشانه فلا يجوز تعليقه بالمشية قوله ويجوز العقاب
على الصغيرة اي من غير قطع بالوقوع وعدمه اشارة الى ان
يكون المراد بالجواز في عبارة المص هو الجواز الوقوعي بمعنى عدم
الجزم بالوقوع وعدم الجزم لعدم الوقوع فانه المتنازع فيه بيننا
وبين المعتزلة لا الجواز العقلي فانهم متفقون في ذلك على ما صرح
به الش بقوله لانه يمتنع عقلا لعدم الدليل يعني انا حكمنا بالجواز
الوقوعي ولم نجزم بالقطع بالوقوع او عدمه لان المسئلة شر
عية لا يستقل العقل باثباته وما وجدنا دليلا شرعيا يدل على تعيين
احد الجانبين من الوقوع او اللاوقوع فحكمنا بسبب انه فاعل
مختار يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد انه يجوز ان يغفر ويجوز ان
يأخذ فلا يرد ما يتوهم ان غاية عدم وجدان الدليل التوقف
لا الجواز واما التوقف في دليل يعين احد الجانبين من الوقوع
او اللاوقوع قوله وما ذكره الش من الادلة الخ يريد ان المدعى مركب
من جزئين احدهما انه لا قطع بالوقوع والثاني انه لا قطع بعدم
الوقوع والادلة التي اوردها الش انما تثبت الجزء الاول من
الدعوى دون الثاني مع ان الخصم اعني المعتزلة لا ينكر الجزء الاول
اذ هو ايضا قائل بانه لا قطع بوقوع العقاب وانما خلافنا في الجزء

الثاني حيث يدعي القطع بعدم وقوع العقاب ونحن نتردد فيه
ايضا فقد ترك الشق ما يعنيه واشتغل بما لا يعنيه لكن هذا اثبات
ادلة الشق قوله انما يثبت الجزء الاول فيه دقة ولذا امر المحشي بالتامل
فاستمع بما يتلى عليك من مواهب الفياض ان الدليل الاول
اعني قوله تعالى ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء انما يدل على ان لا قطع
بوقوع العقاب على الصغيرة اذ لو كان كذلك لكذب الله تعالى في جنب
الكفر في قوله ان الله تعالى لا يغفر ان يشرك به لكن لا يدل على ان القطع
بعدم الوقوع اذ للخصم ان يقول يجوز ان يكون من شاء الله في حقهم
المغفرة اصحاب الصغاير المجتنبون وكذا الآية الثانية انما تدل على
ان احصاء الصغاير والكباير متحقق والاحصاء انما يكون للسؤال
والمجازات ولا شك ان المجازات غير واقعة على كل ما يحصى فلا
يكون وقوع العقاب قطعيا على الصغاير فثبت الجزء الاول من
المدعى وانما قلنا المجازات غير واقع على كل ما يحصى اذ لو كان كذلك
لزم ان يكون الصغاير والكباير بعد التوبة ايضا موجبا للعقاب
وهو مبطل بالاجماع ولبطل تكفير الحسنات بالسيئات مع انه
ثابت بقوله ان الحسنات يذهبن السيئات وايضا يلزم ان يكون
المجازات على الصغاير قطعيا فتثبت الآية خلاف المدعى فعلم ان
المجازات على ما يحصى انما هو على تقدير ثبوت الاستحقاق بعد مقابلة
الحسنات بالسيئات في الخصم ان يقول ان مجتنب الاجتناب فلا
يثبت الجزء الثاني من المدعى هذا ما وجدته في تحقيق كلام المحشي
وللفضلاء ههنا كلام لا يفيد شيئا سوى الكلام اذ كله ابحاث

منشائه

بنشائه سوء الظن وعدم الاعتقاد بما قال قوله حاصله ان التكفير اه
اي حاصل الجواب ان تكفير السيئات في الآية عند الاجتناب مقيد
بالمشية والمراد ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم ان
شاء فلا يدل على قطع وقوع المغفرة لصغاير المجتنب وانما كان مقيدا
بالمشية لان المراد بالكباير انواع الكفر واشخاصها المتعلقة بافراد
المخاطبين لانه الكامل فينصرف عند الاطلاق اليه فيكون ما عدا الكفر
والكباير معصية منتفية اذ يصير معنى الآية ان تجتنبوا الكفر نكفر عنكم
سيئاتكم التي هي ما عدا الكفر من الصغاير وهو مخالف للاجماع المنعقد
على ان تكفير ما عدا الكفر غير مقتضية بل هي اما مقيدة بالمشية كما هو رأي
اهل السنة او بالتوبة كما هو مذهب المعتزلة والمراد بالاجماع اجماع
الفريقين من اهل السنة والاعتزال فالمرجئة يدعون القطع بتكفير
ما عدا الكفر قوله ولم يحمل الكبيرة اه دفع وهم كانه قيل اذا كان التكفير
مقيدا بالمشية فلا حاجة الى ان يتكلف ويحمل الكبيرة على الكفر اذ
يصير المعنى ان تجتنبوا الكباير نكفر الصغاير ان شاء فلا يكون
وقوع مغفرتها قطعيا وحاصل الدفع انه لو يحمل الكبيرة على الكفر
لزم المحذوران احدهما بقاء تقييد التكفير بالمشية بلا دليل والثاني
بقاء تعليق تكفير الصغاير بالاجتناب عن الكباير بلا فائدة لانه
ح يكون المفهوم من الآية جواز مغفرة الصغاير انما هو على تقدير
الاجتناب عن الكباير وليس كذلك لانه يجوز مغفرة الصغاير بدون
اجتناب ايضا لعموم قوله ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء وهذا هو
التحقيق الحق الذي وجده الخاطر الكليل والذهن العليل والافاضل

معفوة ظا

لهذا كلام يتعجب منه ذوو الأفهام مبناه ان قوله ولو لم يحتمل
الا اثبات تحمل الكباير على الكفر وهو باطل لان قوله لا يجوز مغفرة
الصغاير دونه مما لا يكاد يصح على هذا التوجيه على ان المجيب مانع
يكفيه الاحتمال العقلي ولا حاجة الى الاثبات وسند منعه ما
ذكرنا من ان المطلق ينصرف الى الكامل وبعضهم ادعى ان اية باب
هذه الآية محتملة وآية الغفران المعارضة لها اعني قوله تع ويغفر
ما دون ذلك لمن يشاء محكمة فيجب تخصيص المحتملة وفيه انه تعا
رضهما ثم لان معنى الآية المحكمة انه يغفر ما دون الكفر من الصغاير
والكباير لمن يشاء ويجوز ان يكون من شاء الله المغفرة في حقهم
اصحاب الصغاير والكباير المقرونة بالتوبة ووجوب الوقوع
لا ينافي المشية غاية ما في الباب ان تكون الآية المحتملة مبينا
للآية المحكمة قوله اي المقبولة لان الشفاعة الغير المقبولة
لا نزاع في وقوعه قوله لا يقال ان مرتكب المكروه يعني ان مرتكب
المكروه كراهة التحريم يستحق حرمان الشفاعة كما نص في التلويح
في تعريف الفقه في بحث الاحكام واستحقاق اهل الكباير
حرمان الشفاعة بالطريق الاولى لكونه فوق مرتكب المكروه
الكبيرة قوله لانم الملازمة اي لانم انه لو استحق مرتكب الكبيرة
لان جزاء الادنى وهو مرتكب المكروه لا يكون جزاء الاعلى وهو
مرتكب الكبيرة فان له جزاء آخر عظيما مثل التعذيب بالنار ولو
سلم ذلك فلعل المراد بالشفاعة في قوله يستحق حرمان الشفاعة
المصدر المبني للفاعل اعني كونه شفيعا فالمعنى ان مرتكب

لاستحق مرتكب المكروه حرمان الشفاعة بل يلزم منه

المكروه

المكروه يستحق حرمان كونه شفيعا آخر فيجوز ان يكون مشفوعا
ولو سلم ذلك فالمراد حرمان كونه مشفوعا لرفع الدرجة او في بعض
مواقف المحشر مثل السؤال والحساب فيجوز ان يكون لرفع العذاب
او في بعض آخر مثل الصراط على ان استحقاق الحرمان لا يستلزم
الوقوع كما ان استحقاق العذاب لا ينافي العفو هذا لكن قوله
صلعم من ترك سنتي لم ينل شفاعتي يدل على وقوع حرمان الشفاعة
في حق تاركها الا ان يقال انه وعيد يجوز التخلف عنه قوله اي لذنوبهم
بقرينة ذكر الذنب سابقا قوله وهي تعم الكباير اي الذنوب تعم الكباير
فيلزم ثبوت الشفاعة للكباير وهذا دفع لما قيل ان هذا انما
يكون برهانا اذا ثبت عموم الذنب للصغاير والكباير واما
اذا خص بالصغاير بقرينة قوله تع فان ذنبهم صغيرة قطعا
فلا يكون برهانا وان كان الزاما للمعتزلة لعدم استحقاق العذاب
بالصغاير عندهم حتى يحتاج الى الشفاعة والاستغفار وحا
صل الدفع ان الذنب في اصل الوضع شامل لهما وكون ذنبهم
خاصا لا يفيد تخصيص الذنب للامة وذلك ظ وعلى ان ليست
لرفع الدرجة اي تدل الآية بمقتضى الاسلوب على ان تلك الشفاعة
نفي عن الكفار خاصة ليست لرفع الدرجة لان عدم الشفاعة
التي لرفع الدرجة لا يقتضي تقبيح الحال وتحقيق اليأس مع ان
الآية سيقت لنفي الشفاعة التي يقتضي عدمها تقبيح حالهم
وتحقيق يأسهم قوله لكن لا يدل على انها اه يعني ان هذه الآية
بمقتضى الاسلوب انما تدل على انها في حق اهل الكباير قيل بل

لانتفاء نفي النفع فاذا انتفى تثبت النفع مطلقا ولانها المحل
للخلاف فاذا اصل الشفاعة ثبت اه المدعى اقول فيه بحث اما
في الاول فلانه حصر حجيته نفي الشفاعة في الكفر غير معلوم من
الآية وترتيبه عليه لا يدل على الحصر فيجوز ان يكون في اهل امر آخر
واما في الثاني فلان المراد انه لا يدل عليه دلالة تحقيقية لانه لا يدل
عليه دلالة التزامية مبنية على مذهب الخصم قوله ظاهر الآية بنفي اصل
الشفاعة يعني ان هذه الآية ليست للمعتزلة بكل وجه لان ظاهرها
بنفي الشفاعة مطلقا مع انهم قائلون بالشفاعة لزيادة الثواب
فانهم صرفوها عن الظاهر وحملوا الظاهر على الشفاعة لدفع العذاب فنقول
انها لا تبقى حجة قوله ثم انه يحتمل اه اي ثم ان الآية لا تدل على نفي
الشفاعة ايضا على الاطلاق لانه يحتمل ان يكون الضمير في قوله
منها للنفس الثانية العاصية فيكون معنى قوله لا يقبل الشفاعة
انها ان جائت النفس العاصية في حقها شفاعة الشفيع
لم يقبل منها فلعل الشفاعة تقبل في حقها بوجه آخر بان يجيء
الشفيع شفاعة وما قيل ان هذا التوجيه خلاف الظاهر بعيد
عن المقام فليس بشيء لان الموجه مانع يكفيه الاحتمال وهو
ظ قوله يشير الكلام لسلب العموم لا لعموم السلب كذا في شرح
المقاصد قوله واعترض عليه اه يعني ان لا معنى لمنع الدلالة
على العموم لان النفس في قوله لا تجزي نفس اه نكرة في سياق
النفي عامة والضمير في قوله منها راجع اليها فيتم الضمير
لعموم مرجعه فيدل على العموم في الاشخاص قوله ويمكن ان يجاب

له يعني انما يلزم من عموم المرجع الذي هو النكرة عموم الضمير
لو كان الضمير راجعا اليها من حيث عمومها لكن لا ضرورة في رجوع
الضمير اليها كذلك فان النكرة المنفية خاصة بحسب الوضع
لانها موضوعة للفرد المبهم ولذا لا يعم في الاثبات وعمومها بعد
النفي عارض عقلي ضرورة ان انتفاء الفرد المبهم لا يكون الا بانتفاء
جميع الافراد فيجوز ان يكون الضمير الى النكرة بحسب معناه الو
ضعي فلا يلزم العموم الا يرى انه اذا قيل لا رجل في الدار وانما هو على
السطح ليس يلزم منه ان يكون جميع اجزائه على السطح مع ان
الضمير ههنا راجع الى النكرة واقعة في سياق النفي وليس
ارجاع الضمير الى النكرة المنفية بحسب معناه الوضعي من الا
ستخدام كما توهمه الفاضل الجلبي لانه لا بد في الاستخدام من
المعنيين ولم يستعمل النكرة ههنا في المعنيين بل هي مستعملة
في كلا الموضعين في واحد وهو الفرد المبهم الا انه عرض لها العموم
بواسطة امر خارج وهو النفي كما نص عليه في التلويح وقد
صرح بذلك المحققون من شارحي مختصر ابن الحاجب قال الفاضل
المحشي كون النكرة المنفية خاصة بحسب الوضع قال صدر الشريعة
في التوضيح ان العام لفظ وضع لكثير محصور مستغرق لجميع
ما يصلح له ثم عد النكرة المنفية من العام نحو لا تأكل راسا و
ليس بشيء لان مراد المحشي انها خاصة بحسب الوضع الشخصي
وهو لا ينافي كونها عامة بحسب الوضع النوعي المجازي ضرورة
ان دلالتها بواسطة قرينة وهي الوقوع في سياق النفي

والوضع في تعريف العام اعم من الشخصي والنوعي فيشمل النكرة
المنفية ايضا صرح بذلك الش رح في التلويح فارجع اليه فانه
كاشف عن التوضيح نعم لو قيل اه اي نعم لو قيل في دفع منع الدلالة
على عموم الاشياء بان الضمير راجع الى النكرة فوقوع الضمير
في النفي بيان لوقوع النكرة فيه فيكون قوله تعالى لا يقبل منها
كان يقال لا يقبل من نفس شفاعة فيعم ذلك الضمير كما يعم
النكرة لم يبعد جدا ولعل هذا مراد المعترض لان عبارته لا
تساعده وقيل وجه البعد في الجملة ان الضمير الراجع
الى النكرة لا يجب ان يكون نكرة فان اختلاف بين النحاة
ان الضمير الراجع الى النكرة معرفة او نكرة وان كان المشهور
انه نكرة **قوله** عدم المعنى بالنسبة الى صغيرة يعني عدم معنى
العفو بالنسبة الى صغيرة غير المجتنب عن الكبيرة ممنوع لانه
اذا لم يجتنب الكبيرة كان مستحقا للعذاب على الصغيرة
ايضا فتركه يكون تركا للعقوبة المستحقة فيتحقق العفو
بالنسبة اليه وعدم معنى العفو بالنسبة الى صغيرة المجتنب
غير مفيد في بيان ما قالت المعتزلة فبيان الش غير تام وقال
الفاضل المحشي ان كلام الش مبني على ما هو المشهور من
انه لا استحقاق بالصغاير مطلقا عندهم على ما قال في شرح
المواقف ففيه ان قيد المجتنب عن الكبيرة مستدرك وهو
ظ **قوله** فتامل ولعل وجه التامل ان غير المجتنب يستحق الخلود
في النار عندهم فلا يستحق المغفرة والعفو بالنسبة اليه

وماقيل

وما قيل من انه يجوز ان يكون بتخفيف العذاب فيدفعه ان العذاب
عندهم مضرة خالصة لا يشوبها ما يخالفه ولذا جعلوا جزء الكفار
بعينه جزء مرتكب الكبيرة فيه منع ظاهر لجواز ان جزء الايمان
هو الجنة لا مجرد التخفيف لقولهم يدخل الجنة من كان في قلبه
مثقال ذرة من الايمان وايضا تخفيف العذاب خلاف مذهبهم
على ما مر **قوله** فيبنى هذا الاستدلال على ان العمل اه لانه على تقدير
تناول العمل لترك المنهيات يكون معنى الاية ان الذين امنوا
وعملوا الصالحات من اتيان الاوامر وترك المنهيات كانت
لهم جنات الفردوس فلا يدخل مرتكب الكبيرة في حكم الاية لانه
غير تارك للمنهيات بخلاف ما اذا لم يتناولها فان العامل بالصا
لحات يجوز ان يرتكب كبيرة بل كباير فيدخل مرتكب الكبيرة العامل
بالصالحات تحت بحسب الحكم فيتم الاستدلال **قوله** ثم انه لا يدل
على عدم خلود من لا عمل له اه يعني الاستدلال بالاية على تقدير
عدم التناول ايضا غير تام لانه لا يدل على عدم خلود مرتكب
الكبيرة الذي لا عمل له غير الايمان لترتب الحكم بدخول الجنة على
الذين امنوا وعملوا الصالحات لكنه يبطل مذهب الاعتزال
اعني خلود جميع اهل الكباير في النار **قوله** فلا يرد جواز التفاوت
اه اي لا يرد انه يجوز ان يكون عذاب الكافر شديدا بالنسبة
الى عذاب مرتكب الكبيرة وان كانا مخلدين في النار فلا يزيد
الجزاء على الجناية **قوله** وهذا الدليل الزامي اه اي مبني على مذهب
المعتزلة القائلين بالحسن والقبح العقليين والا فعند

اهل السنة تصرفه تع لانه تصرف بالظلم لان الظلم قد يقال على التصرف في ملك الغير وهذا المعنى مح في حقه تع لان الكل ملكه وعلى وضع الشيء في غير محله والله احكم الحاكمين واعلم العالمين وكل ما وضعه في موضع يكون ذلك احسن المواضع وان خفي وجه حسنه علينا ولا يخفى انه اذا كان الدليل الزاميا فلا حاجة الى دفع الايراد الت بقوله قوله على الاطلاق من غير تقييد بالشدة والضعف لانهم لا يقولون بالتفاوت في العذاب والالم بل بمضرة خالصة

قوله قالوا لولا الخلوص اه اى لولا الخلوص عن شوائب المنفع لم ينفصل عيب مضار الدنيا فانها مضار من وجه دون آخر فيجب ان يكون المنافع الاخرة ومضارها خالصين عن الضر قوله فيمكن منعه اه اى يمكن منع قيد الخلوص ايضا لكن هذا غير مفيد ههنا لان النزاع في دوام اهل الكباير في النار وخلودهم ومنع الخلوص لا يستلزم نفي الدوام لا يقال منع الدوام موقوف على منع الخلوص لانه اذا كانت المضرة منقطعة لم يكن خالصة لانا نقول ذلك ممنوع لجواز ان لا يخلق الله في الموقف العلم بذلك الانقطاع فلا يحصل الفرح كذا في شرح المواقف قوله لكن خلوده اه استدراك لدفع توهم انه اذا كان الخلود بمعنى المكث الطويل فيجوز ان يكون خلود الكفار ايضا بذلك المعنى فلا يكون دوام الكفار في النار قطعيا ووجه الدفع ظ قوله لاحتمال ان يكون لان اسم الفاعل ضعيف العمل فيحتاج الى التقوية بخلاف الفعل لكن الاحتمال المرجوح لا يمنع الاستشهاد واما ما قيل منه ان الايمان في قوله انؤمن لك واتبعك الارذلون

ظاهر

استدلالا على هذا المقدمة منه ان مضار الاخرة [illegible] ومنافعها [illegible] منافع الابدان بتحقق بينهما الاشتباه وما يصلح [illegible] ويجب ان يتحقق بينهما الاشتباه والانفصال بين [illegible] يحصل سبب الاشتباه [illegible] الا الخلوص وعدمه [illegible] منافعها والبت [illegible] قوله لا الخلوص [illegible] الاخرة ولم يتحقق [illegible] ومنافعها اذ لا يخفى [illegible] الاشتباه [illegible] مضعفة [illegible] فيمكنها منع [illegible] ما ذكرنا [illegible] شرط محفوظ [illegible] ضعيف [illegible] ههنا [illegible] الخلود دون الخلوص فانه منع [illegible] منع الخلوص [illegible] ايضا الخلوص [illegible] مفيد [illegible] رحمه الله

ظاهر في اصطلاح الشرع وعلم الكلام في الايمان اللغوي فيدفعه اى الايمان الشرعي يفيد الايمان اللغوي قوله قال في شرح المقاصد الايمان افعال من الامن للصيرورة بحسب الاصل كان المصدق صار ذا امن وقوله تع آمن الرسول بما انزل اليه الاعتراف والاذعان كقوله تع وانت بمؤمن لنا انتهى كلامه فعلم ان الايمان يتعدى بنفسه وهو الموافق لما في الصحاح فمعنى قوله يتعدى باللام ويتعدى بالباء انه يتعدى باللام باعتبار معنى الاذعان وبالباء باعتبار معنى الاعتراف فيما قيل انه خالف في جعل الايمان متعديا بالباء للبيضاوي حيث قال تعلق بالباء الايمان باعتبار معنى الاعتراف ليس بشيء قوله اى يحصل فيه منسوبية الصدق اه يعني ان لفظ النسبة مصدر مبني للمفعول والمعنى ليس حقيقة التصديق اللغوي ان يحصل في القلب كون الصدق منسوبا الى الخبر او الى المخبر ويعقل ثبوت الصدق له في النفس لا غير فانه من قبيل المعرفة المقابل للنكارة والجهالة دون التصديق المقابل للتكذيب والانكار والمفسر بمعنى نسبت براستي صدق لا يجري لانه مستلزم للاذعان بل هو معبر عنه ثم اعلم بعد الاتفاق على ان تلك المعرفة خارجة عن التصديق اللغوي ان المعتبر في الايمان هو التصديق اللغوي ان المعتبر في الايمان هو التصديق اللغوي اختلفوا في انها هل هي داخلة في التصور ام في التصديق المنطقي فرض الش ره انها داخلة في التصور ويجوز ان يكون الصورة الحاصلة من النسبة التامة الخبرية تصورا وان التصديق المنطقي بعينه التصديق اللغوي ولذا فسره بعضهم في اكثر

الفارسية بگرويدن وفي العربية يخالف التكذيب والانكار ويؤيده ما اورده السيد الشريف في حاشية شرح التلخيص ان المنطقي انما يبين ما هو في العرف واللغة وعلى هذا قال الشارح في التهذيب العلم ان كان اذعانا للنسبة فتصديق والا فتصور وعند بعض المتأخرين وهو صدر الشريعة ان تلك المعرفة داخلة في التصديق المنطقي فان الصورة الحاصلة من النسبة التامة الخبرية تصديق قطعا فان كان حاصلا بالقصد والاختيار بحيث يستلزم الاذعان والقبول فهو تصديق اللغوي وان لم يكن كذلك كمن وقع بصره على شيء فعلم انه جدار او فرس فهو معرفة يقينية وليس بتصديق لغوي فالتصديق اللغوي عنده اخص من المنطقي هذا مجمل الكلام وتفصيله في شرح المقاصد **قوله** كما للسوفسطائي فانه يقينا بوجود العالم خاليا عن الاذعان والقبول وكما للكفار لبعض الذين يعرفون صدق النبي عم كما قال الله تع الذين آتيناهم الكتاب يعرفونه كما يعرفون ابناءهم فقال وجدوا بها واستيقنتها انفسهم ظلما وعلوا **قوله** هكذا حققه بعض المتأخرين يعني كون اليقين الخالي عن الاذعان القلبي حاصلا للسوفسطائي كما حققه بعض المتأخرين وهو صدر الشريعة واما الشارح فهو يمنع حصول اليقين بدون الاذعان ويمنع عدم حصول الاذعان القلبي للسوفسطائي وانما ينكرون عنادا **قوله** صرح بذلك رئيسهم ابن سينا اه قال الشارح في رسالته في ابن سينا اورد في مقابلة

هذا

هذا التصديق التكذيب وقال في كتابه المسمى بدانشنامه علائي دانستن دو گونه است يكي فهم كردن واندريافتن وانرا بتازي تصور خوانند ودوم گرويدن انرا بتازي تصديق خوانند **قوله** ان قلت يلزمه اه اي اذا كان التصديق عند ابي سينا هو اللغوي المعبر عنه بگرويدن يلزم احد الامرين اما بين اندراج يقين سوفسطائي ونحوه كاليقين الحاصل لبعض الكفار في التصور واما عدم انحصار تقسيم العلم الى التصور والتصديق لخروج يقين سوفسطائي عنهما وكلا الامرين بط بالضرورة **قوله** قلت لا ان يمتنع حصول اليقين اه يعني ان النقض انما يتم اذا كانت لتحققه وهو ممنوع لانا لا نم حصول اليقين بدون الاذعان فانه يدعيه بوجود العالم الا انه ينكرونه باللسان عنادا او استكبارا **قوله** بقي ههنا بحث وهو ان المعنى الذي اه حاصله انه كيف يكون المعنى الذي عبر عنه بگرويدن بعينه معنى التصديق المنطقي والحال ان المعنى المعبر عنه بگرويدن قطعي والتصديق المنطقي عام شامل للظني والجهل ايضا بالاتفاق لان المنطقيين يقسمون العلم بالمعنى الاعم اعني الصورة الحاصلة عند العقل الى التصور والتصديق تقسيما حاصرا توسلا بذلك التقسيم الى بيان الحاجة الى المنطق بجميع اجزائه التي منها القياس الخطابي المتألف من المقبولات والمظنونات ومنها القياس المستوي المتألف من المخيلات فلو لم يكن التصديق المنطقي عاما لم يثبت الاحتياج الى هذه الاجزاء وذكر ظ **قوله** قد نص عليه في شرح المقاصد حيث

مطلب تصديق وتصور

قال انما المقران الايمان تصديق بالامور المخصوصة بالمعنى اللغوي
وهو ما يعبر عنه بكرويدن وراست دانستن وينافيه التوقف
والتردد قوله ولا يكفي في باب الايمان اه اي ولاجراان المعنى الذي
يعبر عنه بكرويدن امر قطعي يكفي ذلك في باب الايمان الذي هو التصديق
البالغ حد الجزم بحيث لا يحتمل النقيض اصلا ولا يحتاج الى اعتبار
كونه قطعيا قال الفاضل المحشي [illegible] امر عام يتناول الظني
والقطعي وقوله وقد نص عليه في شرح المقاصد هم ثم قد نص على
ان الايمان تصديق خاص قد اعتبر عنده فيه شرائط منها كونه امرا
قطعيا واما كون التصديق المنطقي امرا يقينيا فلم يذكره الشارح
انتهى كلامه وفيه اما اولا فلان عبارة في شرحه على ما نقلناه
صريح في ان المعنى المعبر عنه بكرويدن مناف للتردد والتوقف
واما ثانيا فلان كون الايمان تصديقا خاصا قد اعتبر فيه شرائط
منها كونه امرا قطعيا يخالف لما ذكره الشارح في التلويح في باب
المحكوم به من ان المراد بالايمان معناه اللغوي وانما الاختصاص
في المؤمن به فمعنى التصديق هو الذي يعبر عنه بالفارسية بكرويدن
وراست كوامي داشتن وهو المراد بالتصديق الذي جعله
المنطقيون احد قسمي العلم على ما صرح به رئيسهم وحيث خص
الاختصاص في المؤمن به وجعل التصديق المعتبر في الايمان بعينه
التصديق المنطقي تأمل فانه مزلق واما ذكره الفاضل المحشي
من ان القول بان المعتبر في الايمان هو اليقين محل نظر اذ
قد صرح في شرح المواقف ان الظن الغالب الذي لا يخطر

ببعضها احتمال النقيض حكمه حكم اليقين في كونه ايمانا حقيقيا فان
اكثر العوام من هذا القبيل فمدفوع بما نقل عنه من كون الايمان
عبارة عن التصديق الجازم الثابت قول جمهور العلماء وكلامنا
معهم وقال بعضهم عدم كفاية الظن القوي الذي لا يخطر
معه احتمال النقيض محل كلام انتهى قوله اشارة الى ان الكفر
يعني ان ما ذكره هنا مخالف لما في شرح المقاصد فان قوله كان
اطلاق اسم الكافر وبجعله كافرا يشير كل منهما الى ان الكفر في مثل
هذه الصورة التي يكون التصديق مقرونا بشيء من امارات
التكذيب في الظاهر في اجراء احكام الدنيا لا فيما بينه وبين الله
تع وذكر في شرح المقاصد ان ذلك التصديق غير معتد به وانه
بمنزلة العدم ويوافقه ما اورده الشارح في رسالة في تحقيق الايمان
وكذا البغض والعداوة للشارع اذا فرض حصوله مع التصديق
يجعل امارات التكذيب فلا يعتد بمثل التصديق ويجعل بمنزلة
العدم انتهى ويمكن ان يقال ان المراد بقوله كان اطلاق الكافر
الاطلاق الحقيقي وبقوله يجعل كافرا بينه وبين الله تع ويؤيده
ما في شرح المواقف فان السجود للصنم بالاختيار يدل بظاهره
على انه ليس بمصدق ونحن نحكم بالظاهر فلذلك حكمنا بعدم ايمانه
حتى لو علم انه لم يسجد له وقلبه مطمئن بالايمان لم يحكم بكفره فيما بينه
وبين الله تع وان اجري عليه حكم الكافرين في الظاهر قوله الكلام
في الايمان الحقيقي لا الحكمي يعني ان ايمان اطفال المؤمنين حكمي
لما علم من الدين ضرورة لان النبي عم كان يجعل ايمان

اه اى ابويه ايمان الاولاد وقيل هذا مناف لما ذكره الشارح فيما
بعد من ان الشارح جعل المحقق الذي لم يطرأ عليه ما يضاده
في حكم الباقي فانه تصريح بان الكلام فيما هو اعم من الايمان الحقيقي
والحكمي انتهى كلامه وانت خبير بان المفهوم من كلام الشارح انه
جعل المحقق الغير الباقي في حكم الباقي لا انه جعل غير المحقق
في حكم المحقق فالكلام المذكور صريح في ان الكلام في الايمان المحقق
سواء كان باقيا او في حكم الباقي لا فيما هو اعم من الايمان الحقيقي
والحكمي **قوله** هذا مناف لما عليه المتكلمون من ان المفهوم النوم اه
فيه بحث لان ما عليه المتكلمون هو ان النوم ضد الادراك الا
شياء ابتداء لا انه مناف لبقاء الادراك الحاصلة حالة اليقظة
وعلى تقدير التسليم فلغاد محلهما ثم على ما ذهب اليه الاستاد
ويدل عليه قوله تنام عيني ولا ينام قلبي فتامل **قوله** والذهول
اه اى في حالة النوم يعني ان الذهول الحاصل في حالة النوم
والغفلة انما هو عن حصول ذلك التصديق فتلك الحال اى حال
النوم والغفلة انما هو حال الذهول المعبر بعدم ملاحظة
الصورة الحاصلة عند العقل لا حال عدم التصديق وهو ملا
حظة حصول التصديق لا ينافي ان يكون نفسه حاصلا **قوله**
واما حال الحضور فليس كذلك اه دفع ما يتوهم من ظاهر قول
الشارح والذهول انما هو عن حصول من انه يدل بظاهره على ان
الذهول من حصول التصديق في غير حالة النوم والغفلة
مع انه ليس كذلك انما المنتفي في تلك الحالة الذهول

عن نفس

عن نفس التصديق وحاصل الدفع ان مراد الشارح ان حال النوم و
الغفلة مع هو حال الحضور فليس الذهول لازما لها بل قد ينفك عنها
كما اذا كان التصديق حاصلا ولم يلاحظه ولم يلتفت اليه فيكون
ذاهلا عنه وقد لا يذهل فيها بان يلتفت الى نفس ذلك التصديق
قصدا قال الفاضل المحشي لكن الظاهر ان عدم الالتفات الى ما حصل
في القلب لا يسمى ذهولا لا لغة ولا عرفا انتهى كلامه وفيه بحث لانه
قد صرح الشارح في التلويح ان الذهول عبارة عن عدم الملاحظة للصورة
الحاصلة عند العقل بحيث يتمكن من ملاحظتها اى وقت شاء وهذا
صريح في ان عدم الالتفات الى الصورة الحاصلة يسمى ذهولا
قوله ولذلك اه اى ولاجل ان الشارح جعل المحقق الذي لم يطرأ
عليه ما يضاده في حكم الباقي يكفي مرة في العمر لمن هو قادر عليه مع
ان الاقرار جزء مفهوم الايمان والكل لا يتحقق بدون الجزء فان قلت
اذا كان الاقرار مرة في قلت معنى احتمال السقوط كافيا في العمر كافيا
فما معنى لاحتمال السقوط قلت معنى احتمال السقوط انه يجوز تركه
صدورا منه في عند الاضطرار بخلاف التصديق فانه لا يحتمل اصلا
قوله على الامام اى امام المحلة وقرية وبلدة ليجري عليه الاحكام
من ترك الجزية وحرمة دمه والصلوة عليه والدفن في مقابر
المسلمين والمطالبة بالعشر والزكوة ونحو ذلك بخلاف
ما اذا كان ركنا اه ذكر في شرح المقاصد فعلى هذا المذهب
من صدق بقلبه ولم يتفق له الاقرار باللسان في عمره مرة لا يكون
مؤمنا عند الله لا يستحق دخول الجنة ولا النجاة من الخلود

في الثاني بخلاف ما اذا جعل اسما للتصديق فقط فان الاقرار حينئذ لاجراء
الاحكام عليه فقط انتهى كلامه والمذهب الاخير موافق لما في الحديث
يخرج من النار من كان في قلبه مثقال ذرة من الايمان قوله لدلالة النصوص على
ان محل اه يعني ان ههنا مطلبان الاول ان الاقرار ليس جزءا من
الايمان والثاني انه التصديق لا غير اما الاول فلدلالة النصوص
على ان محل الايمان هو القلب فلا يكون الاقرار الذي هو فعل اللسان
داخلا فيه واما الثاني وهو انه التصديق لا سائر ما في القلب
من المعرفة والقدرة والعفة والشجاعة وغير ذلك من الكيفيات
النفسانية فلوجوه اتفاق الفريقين على انه ليس سوى التصديق
والثاني ان الايمان في اللغة التصديق ولم يعين في الشرع لمعنى
آخر كما عين لفظ الصلوة والزكوة والصوم فلا يكون منقولا
عن معناه اللغوي الى سائر ما في القلب وان كان منقولا با
عتبار خصوصية المتعلق ولو كان منقولا لكان الخطاب
الوارد في الكتاب والسنة بالايمان خطابا بما لا يفهم الامة وهو
مستلزم لعدم امكان الامتثال به من غير الايمان به فبين وفصل
بعض التفصيل بحيث قال النبي عم لما سئل عن الايمان ان تؤمن
بالله وملائكته وكتبه الحديث فذكر لفظ تؤمن تعويلا على ظهور
معناه عندهم الثالث ان النقل خلاف الاصل فلا يصار اليه
بلا دليل وههنا لا دليل ولا صارف فيكون باقيا على الاصل الذي
هو التصديق قوله ان قلت يحتمل ان يراد اه ان دلالة النصوص
على ان محل الايمان الشرعي القلب ممنوع لم لا يجوز ان يكون

المراد

المراد بالايمان الواقع في النصوص معناه اللغوي فيكون المفهوم
منها ان محل الايمان اللغوي القلب لا ان محل الايمان الشرعي ذلك فيجوز
ان يكون الاقرار جزءا من معناه اللغوي قوله لا نزاع في ان الايمان
له يعني ان متعلق الايمان الشرعي خاص وهو ما جاء به النبي عم بخلاف
الايمان بالمعنى اللغوي فان متعلقه مطلق النسبة الخبرية فبالنظر
الى خصوصية المتعلق منقول وان لم يكن بالنظر الى نفس المعنى
منقولا يدل على ذلك ان النبي عم بين متعلقه دون معناه فقال ان
تؤمن بالله وملائكته الحديث فلفظ الايمان بالنسبة الى معناه اللغوي
وهو التصديق مطلقا يكون مجازا لان المنقول عنه مجاز عند
الناقل وفي كلام الشارع وهو التصديق بما جاء به النبي عم
يكون حقيقة عرفية والاصل في الاطلاق هو الحقيقة فيكون
المراد بالايمان الواقع في النصوص معناه الشرعي لئلا يكون الكلام
على خلاف الاصل قوله يرد عليه اه يعني ان الاستدلال بهذا الحديث
غير تام لانه لم لا يجوز ان يكون ذكر القلب في الحديث لكونه محل
جزء الايمان الذي هو التصديق فيكون معناه هل شققت قلبه و
علمت انتفاء الجزء الذي هو التصديق القلبي ليلزم انتفاء الايمان
فيجوز قتله ولا يكون دمه محرما قيل يدفع ان قوله فالنصوص معها
ضمنه لذلك معناه ان النصوص معاضدة لكون الايمان مجرد التصديق
القلبي ولكون الاقرار شرطا لاجراء الاحكام فالنصوص امثلة الاول
وهذا الحديث للثاني قوله ولا يخفى انه انما يتم اه يعني ان استدلال
الكرامية بان اهل اللغة لا يعرفون منه الاقرار باللسان فيكون

معناه الحقيقي هو الاقرار لا امر آخر انما يتم اذا ضم ان الايمان غير
منقول في الشرع عن معناه اللغوي الذي هو التصديق المطلق
ويرد على هذه المقدمة ان عدم النقل مم لان النصوص المعاضدة
دالة على انه امر قلبي فيكون الى التصديق القلبي وانت خبير بانه
لو قدر قول الش فان قيل نعم ان الايمان هو التصديق اه بانه
انكم اذا قلتم ان الايمان هو التصديق ومنعتم النقل عن المعنى اللغوي
وجب عليكم ان تجعلوا الايمان عبارة عن التصديق باللسان
لان اهل اللغة لا يعرفون فيه الا ذلك فلا يرد ما ذكره المحشي
قوله يرد عليه انه ليس المعتبر يعني انه ليس المعتبر عند الكرامية
في الايمان مجرد اللفظ حتى لا يلزم ان يكون المتلفظ بكلمة صدقت
سواء كان مهملا او موضوعا لمعنى سوى التصديق القلبي مصدقا
للنبي م في العرف واللغة بل المعتبر عندهم في الايمان هو اللفظ الدال
على التصديق القلبي من غير ان يجعل التصديق جزءا منه على معنى
انه معتبر الوضع الشرعي واللغوي للفظ الايمان ولا شك
ان المتلفظ بكلمة صدقت من حيث دلالته على التصديق القلبي
مصدقا للنبي م في العرف واللغة بلا ريبة وان لم يحصل له التصديق
القلبي قوله فبطل ما قيل اه اي اذا قلنا ان معنى كون اللفظ الدال
معتبرا عند الكرامية انه معتبر في الوضع الشرعي واللغوي لبطل ما قيل
على الكرامية انه اذا اعتبر في الايمان اللفظ الدال لدلالته واعتدادها
عند عدم المدلول اذ الغرض من اعتبار الدلالة ان يكون ذكر اللفظ
علما على وجود المدلول فاذا لم يكن المدلول متحققا لا معنى لاعتدادها

مع ان الكرامية يعتبرونها ويجعلون المقر الغير المصدق مؤمنا
قوله انما قلنا بطل ما قيل اذ لا دخل ولا مشاحة في الاوضاع فان الوضع
انما عين لفظ الايمان للفظ الدال على التصديق القلبي مطلقا يجب ان يكون
المتلفظ بذلك اللفظ مؤمنا لغة وشرعا سواء تحقق مدلول ذلك
اللفظ فيه اولا ولا يمكن ان يقال لم عين اللفظ الدال مطلقا مع انه
لا فائدة في اعتبار الدلالة حين عدم المدلول قوله نعم لا اعتبار
لها في الاحكام اه تقرير لما سبق من انه لا معنى لاعتبارها عند
عدم المدلول يعني نعم انه لا اعتبار لتلك الدلالة ولا اعتداد بها عند
عدم المدلول في حق الاحكام عند الكرامية لان مقصود الواضع من
اعتبار الدلالة هو تحقق المدلول فاذا لم يكن ذلك متحققا يكون
التلفظ بذلك اللفظ الدال مع عدم المدلول بمنزلة التلفظ باللفظ
المهمل او الموضوع لمعنى آخر فلا يجري عليه الاحكام التي تجري على التلفظ
بذلك اللفظ مع تحقق مدلوله قوله قالوا تاييد لقوله نعم لا اعتبار
اه اي قال الكرامية من اضمر الانكار واظهر الاذعان يكون مؤمنا لغة
وشرعا لتحقق اللفظ الدال على الذي وضع لفظ الايمان بازائه الا انه
يستحق ذلك الشخص الخلود في النار لعدم تحقق ذلك اللفظ الذي
هو مقصود من اعتبار دلالته واما قوله ومن اضمر الاذعان اه فذكره
استطرادي لا دخل له في التاييد المذكور قوله يسمى اي يطلق عليه لفظ
المؤمن لغة الخ اي ليس المراد بقولهم يسمى مؤمنا لغة انه يطلق
عليه لفظ المؤمن لغة لتحقق مدلوله اللغوي كما يفهم من ظاهر
العبارة والا لزم ان يكون مدلوله لغة مجرد الاقرار بل المراد انه يطلق

عليه لفظ المؤمن لغة لقيام دليل الايمان الذي هو التصديق القلبي
كما يطلق الغضبان والفرحان على سبيل الحقيقة لقيام الاثر
الدال عليهما اعني الاثار اللازمة للغضب والفرح قوله وفي المواقف
ان الاقرار اه قال في المواقف لا نزاع في ان اي التصديق اللساني
يسمى ايمانا لغة ولا في انه يترتب عليه الاحكام الايمان ظاهرا
واما النزاع فيما بينه وبين الله تع يفرهم بمعونة كلامه السابق
على هذا اعني قوله فالتصديق اما معنى هذه اللفظة او هذه
اللفظة لدلالتها على معناها انها حقيقة في الاقرار قوله لا يقال
لعلهم يجعلون الى هذا الاعتراض بعد ما صرح في حاشية السابقة
بان المعتبر عندهم اللفظ الدال سواء تحقق مدلوله او لا غير
وارد كما لا يخفى اللهم الا انه يلاحظ ذكر قوله هذا مذهب الرقاشي
اه فعند الرقاشي يشترط مع الاقرار المعرفة القلبية حتى لا يكون
الاقرار بدونها ايمانا وعند القطان يشترط معه التصديق
المكتسب بالاختيار قوله رد آخر على الكرامية اه يعني ما ذكره الكرامية
من ان الايمان هو التصديق اللساني مخالف لما انعقد عليه الاجماع
وهو الحكم بايمان من امن بقلبه ولم يتفق عليه له الاقرار لمانع
قوله لا على المص اه اي ليس ردا على المص ومتابعيه على ما توهم
من انه رد على المص حيث جعل الاقرار جزء من الايمان فانه مخالف
للاجماع المنعقد على ايمان التصديق الذي لم يتفق له الاقرار
وانما قلنا انه ليس ردا عليه لان المص لم يجعل الاقرار ركنا لازما
لا يحتمل السقوط اصلا حتى يكون مخالفا الاجماع على ان قوله

الرتب

الرتب وايضا صريح في انه رد آخر على الكرامية قوله كما في قوله تعالى
تنزل الملائكة اه فانه عطف الروح على الملائكة مع انه داخل
فيهم تعظيما لشانه كانه ليس داخلا في جنس الملائكة هذا
على تقدير ان يكون المراد بالروح جبرائيل عم واما اذا كان المراد خلقا
آخر اعظم من خلق الملائكة على ما قال القاضي في تفسير يوم يقوم
الروح والملائكة صفا فليس مما نحن فيه قوله لان جزء الشرط
اه تعليل للزوم مشروطا بالايمان الذي هو عبارة عن مجموع
التصديق والعمل يلزم ان يكون مشروطا بنفسه لانه جزء
الشرط ايضا قوله لا يتصور في غير عصر النبي عم لاختتام الوحي
واتمام الفرايض وما يجب الايمان به فلا يتصور زيادة الايمان
قوله لتكثره بحسب كثرة متعلقاته اه فان متعلقاته امور متعددة
من حيث وجوب الايمان بها فان المؤمن بالايمان الاجمالي اذا علم فرضية
الصلوة يجب التصديق بها ثم اذا علم فرضية الصوم يجب عليه
الايمان بها ايضا وهكذا فمتعلقات الايمان التفصيلي تتزايد
بحسب تعلق العلم بها فتزايد التصديقات المتعلقة بتلك
المتعلقات ايضا فيزيد الايمان بخلاف الايمان الاجمالي فانه
تصديق واحد متعلقه امر واحد وهو ما جاء به النبي عم قوله
ان لم يتكثر بحسب ذواتها لانها بعد اختتام الوحي امور متعددة
لا زيادة ولا نقصان في ذواتها قوله فيتأمل وجه التأمل ان
التكثر بهذا الاعتبار انتقال من الاجمال الى التفصيل وهو لا
يفيد الزيادة وانما يفيد كمال الاجمال الايرى انه من علم شيئا

اجمالياً ثم فصل ذلك الاجمال لا يقال انه علم زايد على الاول انما
يقال انه كامل منه بخلاف ما اذا كانت المتعلقات متكثرة
بذواتها كما في عصر النبي ع م فانه كلما زادت تلك الجملة ازداد
التصديق المتعلق بها لا محالة كما لا يخفى **قوله** وقد يتوهم ان
حاصله اه اي قد يتوهم ان حاصل ما قيل ان الثبات والدوام
على الايمان زيادة عليه هو ان الدوام على العبادة عبادة اخرى
زائدة على نفس تلك العبادة فالدوام على الايمان امر زائد على
الايمان وهذا ليس بشيء لان النزاع في ان نفس الايمان هل
يزيد ام لا ولكون الدوام عبادة غير كونه ايماناً فان الدوام على
التصديق غير نفس التصديق وهو ظ **قوله** وقد يدفع بان
المراد بزيادة الايمان انه يزيد اعداده المتجددة التي حصلت
بتجدد الازمان ولا شك ان عدم البقاء لا ينافي الزيادة هنا
بهذا المعنى اعني الزيادة بحسب العدد يرد عليه ان النزاع في ان
حقيقة الايمان هل تقبل الزيادة والنقصان ام لا وكونه زائداً
بحسب الاعداد لا مدخل في زيادة ذاته وحقيقته وهو ظ
قوله كما هو مذهب الخوارج اه هذا صريح في ان الاعمال
مطلقاً جزء من الايمان عند الخوارج والعلاف وعبد الجبار
والاعمال المفروضة جزء منه عند الجبائي وهو الموافق لما
في شرح المقاصد حيث قال واما على الرابع وهو ان يكون
الايمان اسماً لفعل القلب والجوارح على الايمان انه اقرار
باللسان وتصديق بالجنان وعمل بالاركان فقد يجعل تارك

العمل

العمل خارجاً عن الايمان داخلاً في الكفر واليه ذهب الخوارج او غير
داخل فيه وهو المنزلة بين المنزلتين واليه ذهب المعتزلة الا
انهم اختلفوا فعند ابي علي وابي هاشم فعل الواجبات وترك
المحظورات وعند ابي الهذيل وعند الجبار وتبعهما الخوارج
فعل الطاعات واجبات كانت او مندوبات انتهى كلامه لكنه مخالف
لما في شرح المواقف حيث قال قوم انه عمل الجوارح وذهب الخوارج
والعلاف وعبد الجبار الى انه الطاعات باسرها وذهب الجبائي
وابنه واكثر البصرية الى انه الطاعات فقط والله اعلم بحقيقة
الحال **قوله** مذهب الجبائيين هما ابو علي وابنه ابو هاشم وابي
هاشم وابي فهو من باب التغليب كعمرين لابي بكر وعمر رضي الله تعالى
عنهما **قوله** فان قلت انتفاء الى يعني اذا كان الاعمال اجزاء من حقيقة
الايمان فكون قبول الزيادة امراً ظاهراً محل بحث لان انتفاء الجزء
يستلزم انتفاء الكل فلا مزية على كل اجزاء الماهية ليكون زيادة
ولا تحقق لها بدونه ليكون نقصاناً **قوله** قلت لنا فراه حاصل
الجواب ان الاعمال ليست مما جعله الشارع جزءاً من الايمان حتى
ينتفي بانتفائها بل هي تقع جزءاً منه ان وجدت فما لم توجد لا
عمل فالايمان الايمان هو التصديق والاقرار وان وجدت كانت
داخلة في الايمان فيزيد الايمان على ما كان قبل الاعمال **قوله** انه
طاعة لا تخرج عنها اي انه طاعة شاملة لجميع الطاعات التي اتى
بها المكلف من النوافل والفرائض هذا مذهب العلاف وعبد
الجبار او واجب كذلك اي واجب شامل لجميع الواجبات من

من الأفعال والتروك وهذا مذهب الجبائيين قوله في التكليف
بالشيء الخ فان تكليف الشيء بحسب نفسه يقتضي ان يكون
نفس ذلك الفعل مما يتعلق به القدرة الحادثة كالضرب با
لمعنى المصدري بخلاف التكليف بالشيء لتحصيل فانه
يقتضي ان يكون تحصيله مما يتعلق به القدرة وذلك بان تكون الا
سباب المفضية اليه مقدورة سواء كان نفسه مقدورا
اولا وقد يكون الشيء باعتبار ذاته غير مقدور وباعتبار تحصيله
مقدورا كالتسخن والتبرد والقيام قال الش في رسالة في
تحقيق الايمان اعلم ان ليس المراد بكون المأمور به اختياريا
ومقدورا ان يكون في نفسه من مقولة الفعل على ما سبق الى بعض
الاوهام بل ان يتمكن المكلف من تحصيله ويتعلق به قدرته كالعلم
والنظر والانفعالات كالتسخن والتبرد وغير ذلك واذا نظرت
لكثير من الواجبات بهذه المثابة فان الصلوة اسم للهيئة المخصوصة
التي يكون القيام والقعود والالفاظ والحروف من اجزائها ولا
تتمكن العبد من كسبها واجزائها ومع هذا لا يكون الواجب
المقدور المثاب عليه في الشرع والانفس تلك الهيئة واذا
تأملت اسنى الطاعات واسنى العبادات اعني الايمان بالله
من هذا القبيل فانه مفسر بالتصديق المعبر عنه بالفارسية بگرويدن
وباور داشتن وراست گوى داشتن المقابل للتكذيب ولا
خفاء في ان هذا المعنى من مقولة الكيف دون الفعل ومعنى كون
الايمان من الافعال الاختيارية انه يحصل باختيار العبد وكسبه

كالعلم

كالعلم والقيام والتسخن قوله واما جعل التكليف بالايمان اه و
اما الجواب عن الاشكال الذي اورده الش من ان الحكم المأمور به
لا بد ان يكون اختياريا والتصديق من الكيفيات بما ذكره الآمدي
من ان التكليف بالايمان تكليف بالنظر الموجب له لانه سبب مستلزم
له بحيث يمتنع تخلفه عنه فالخطاب الشرعي وان تعلق في اللفظ
بالمسبب الا انه يجب صرفه بالتأويل الى السبب لان القدرة با
لمسبب لا تتعلق الا من هذه الحيثية وهذا كمن يؤمر بالقتل الذي
هو ازهاق الروح وهو غير مقدور له فانه امر له بمقدوره الذي هو
بمقدوره ضرب السيف قطعا فهو عدول عن ظاهر قولهم معرفة
الله تعالى واجبة اجماعا وقوله امنوا بالله تع والحق ان الظاه
تأييد لجواب الش بما ذكره الامام الرازي الحق ان العلم النظري
وهو ما يحصل بعد ترتيب المقدمات كالايمان مقدور بحسب التحصيل
وان لم يكن نفسه مقدورا ولذلك قد يعتقد نقيض ذلك
العلم عند الغفلة عن النظر لان موجبه النظر فاذا غفل عنه
النظر امكنه ان يعتقد ما ينافي ذلك النظر فيكون النظري
فيكون مقدورا للبشر فلا يقبح التكليف به بخلاف الضروري
فانه لا يمكن ان يعتقد نقيضه اذ الموجب للحكم فيه تصور طرفيه
فاذا وجب تصورهما حكما ايجابيا لم يمكنه بعد تصورهما ان يعتقد
السلب بينهما قوله في اي حين اذا كان المراد بكونه مقدورا انه
مقدور بحسب تحصيله يكون حاصل كلام بعض المتأخرين وهو
قوله ان تنسب باختيارك الصدق الى المخبر او الخبر ان التصديق

هو العلم اليقيني الذي يحصل بعد مباشرة الاسباب والمعرفة
اليقينية اعم من ان يكون حاصلا بالاختيار او لا فالتصديق عنده
نوع من المعرفة اليقينية لان المعرفة اليقينية الاختيارية قوله
يلزم ان يكون المعرفة اه اذ لا واسطة بين التصور والتصديق
فاذا لم يكن داخلة في التصديق تكون داخلة في التصور
قلت التصديق بالايمان اه يعني ان ما ذكره بعض المتأخرين من
قول التصديق ان تنسب باختيارك الخ تفسير للتصديق المعتبر
في الايمان وهو عنده نوع من التصديق المنطقي المقابل للتصور
الشاملة للمعرفة اليقينية الغير الاختيارية والاختيارية
فلا اشكال قوله وليس بمختار عند الشارح رح فان المختار
عنده ان التصديق الايماني واللغوي والمنطقي واحد وهو المعنى
الذي يعبر عنه بگرويدن لا فرق الا باعتبار المتعلق وان حصول
اليقين بدون الاذعان الذي هو امر اختياري ثم والعلم ان كان
اذعانا للنسبة فتصديق والا فتصور وهذا مجمل كلامه
وتفصيله في شرح المقاصد قوله يستلزم الاتحاد المط وهو
الاتحاد بحسب الصدق اعني كل مؤمن مسلم وكل مسلم مؤمن
قوله فتأمل وجه التأمل ان الاسلام هو الخضوع والانقياد
مطلقا سواء كان بالجوارح او بالقلب بخلاف التصديق فانه
الانقياد القلبي فلا يكون مرادفا له بل اعم فلا يستلزم الاتحاد
المطلوب قال الامام الغزالي في الاحياء الاسلام عبارة عن
تسليم والاستسلام بالاذعان والانقياد وترك التمرد والاباء

والعناد

والعناد وللتصديق محل خاص وهو القلب واللسان والجوارح
ترجمانه واما التسليم فانه عام في القلب واللسان والجوارح فان
كل تصديق بالقلب هو تسليم وترك الاباء والجحود وكذلك الاعتراف
باللسان وكذلك الطاعة والانقياد بالجوارح ... اي لم نجد في
قرية لوط اه يعني ان كلمة غير ليست صفة بل هي للاستثناء و
المستثنى منه احد من المؤمنين والمراد بالبيت اهل البيت فيصير
المعنى لم نجد في قرية لوط احدا من المؤمنين الا اهل بيت من المسلمين
فقد استثنى المسلم من المؤمن فوجب ان يتحد الايمان والاسلام
قوله وانما قلنا اه فيه انه يصح ان يكون غير صفة ولا يكون الحكم
كاذبا بان يقدر فما وجدنا فيها غير اهل بيت من المسلمين اي
انما قلنا ان التقدير كذلك لئلا يلزم الكذب وليلائم كلمة من
البيانية اذ لو كان كلمة غير صفة وكان التقدير كذلك فما وجدنا
بيتا غير بيت من المسلمين مثلا او كان المستثنى منه عاما
فكان التقدير فما وجدنا احدا الا اهل بيت من المسلمين مثلا
يلزم الكذب لكثرة البيوت في تلك القرية وكثرة الكفار فيها ولو
كان المراد بالبيت نفسه ويكون التقدير فما وجدنا غير بيت
من المؤمنين الا بيتا من المسلمين مثلا لا يكون ملائما لكلمة من
فان الظ انها بيانية فيستدل على ان المبين من جنس المبين
والبيت ليس من جنس المسلمين فقوله لكثرة البيوت والكفار
تعليل لحمل كلمة غير على الاستثناء وجعل المستثنى منه خاصا
فقوله ليلائم تعليل لكون المراد بالبيت اهل البيت والمجموع تعليل

لانه لم يحمل لفظ غير صفة على معنى فما وجدنا فيها غير بيت من المسلمين لكان
كاذبا لان الذي بعد الاهل وكان فيها ايضا في تلك القرية
الكفار
مح

لقوله وانما قلنا كذلك وان كان تكرار لام التعليل مشعرا بكون
كل منهما وجها مستقلا لان قوله لكثرة البيوت والتنفا والتعدد
على ان المراد بالبيت وقوله لبلائم لا يدل على كون كلمة غير للاستثناء
وكون المستثنى منه خاصا فلا يكون كل منهما وجها مستقلا
في اثبات التقدير وانما قال لبلائم لجواز ان يكون كلمة من
صلة لمقدر مثل الا بيتا كائنا من المسلمين او زائدة كما هو
مذهب الاخفش والكوفيين فانهم يجوزون زيادة
من في الاثبات نحو قوله تع يغضوا من ابصارهم اي ابصارهم
هذا وقد قال الفاضل الچلبي ان كلمة من في الآية للتبعيض وهو
وهم لانه قد اشترط فيها في الآية للتبعيض وهو وهم لانه قد
ان يصلح مدخولها لدخولها على قبلها لانه لا يصح اطلاق الكل
على الجزء ولذا قال في العجائب وعندي عشرون من الدراهم
ان كان المراد من دراهم معينة اكثر من عشرين فمن تبعيضية
لان العشرين بعضها وان كان المراد بها جنس الدراهم
فهي مبنية بصحة اطلاق المجرور على العشرين وغيره وههنا
ليس كذلك لانه لا يصح اطلاق المسلمين على اهل البيت
وغيره واعلم انه يمكن الاستدلال بهذه الآية على الاتحاد بحيث
لا يحتاج فيه الى هذه المقدمات ولا يرد عليه الاعتراض الآتي بان
يقال الظاهر ان قوله من المسلمين صلة لقوله فما وجدنا اخر
رعاية لفواصل الآي فاصل الآية انه فما وجدنا من المسلمين
غير بيت فلو كان المسلم اعم او اخص لما صح الحكم لان الحكم

انما هو

انما هو باخراج المؤمنين على ما يدل عليه قوله تع فاخرجنا من كان فيها من
المؤمنين على ما يدل فلا معنى لنفي وجدان سوى بيت الله من الاعم
او الاخص اعني المسلمين فلا بد ان يكونا متساويين في الصدق ليكون
الحكم بالاخراج وعدم وجدان سوى بيت واحد على جنس واحد قوله
والاعتراض عليه اه يعني ان هذه الآية على تقدير حمله على الاستثناء ايضا
لا يفيد لان المطلوب الاتحاد وصحة الاستثناء لا تتوقف على الا
تحاد لجواز استثناء الاخص من الاعم كما في قولنا اخرجنا العلماء فلم
اترك الا بعض النحاة فانه صحيح مع ان النحاة اخص من العلماء قوله
وقد يستدل اه اي قد يستدل على اتحادهما بقوله تع ومن يبتغ غير الا
سلام دينا فلن يقبل منه فلو كان الايمان غير الاسلام لزم ان لا يكون
مقبولا مع ان الاجماع منعقد على ان الايمان مقبول من طالبه ويرد
عليه اه يعني انه ليس المراد بغير الاسلام ما هو مغاير له بحسب المفهوم
والا لزم ان يكون الصلوة والصوم والزكوة وغير ذلك غير مقبولة
لكونها مغايرة لمفهومه وهو ظ بل المراد المغاير له بحسب الصدق
فالمعنى من يبتغ ما لا يصدق عليه الاسلام فلن يقبل منه فح يحتمل
ان يكون الاسلام اعم من الايمان ويكون الايمان حقيقة يصدق الاسلام
عليه لكونه اخص منه فلا يثبت الاتحاد ههنا كما اذا قلت ومن يبتغ غير
الاسلام في غير العلم الشرعي فقد سهى فانك لا تحكم بسهو من
يطلب الكلام ويسعاه لان مرادك ان من سعى ما لا يصدق عليه العلم
الشرعي فهو ساه والكلام من العلم الشرعي وبالجملة ذم غير الاعم
لا يستلزم ذم الاخص فانك اذا قلت غير الحيوان مذموم لا يستلزم

ان يكون الآمن مذموما قوله اى فيما ارسل اه وقع لما يرد على
عبارة الشارح ان قوله من اوامره ونواهيه بيان لما اخبر فيلزم
ان لا يكون الاوامر والنواهى من جملة الاخبار وذلك ظاهر وحاصل
الدفع ان المراد بالاخبار والارسال فالمعنى فيما ارسل من اوامره ونوا
هيه او نقول ان الاخبار على معناه وانما جعل الاوامر والنواهى اخبارا
لاستلزامها له فان الامر بالشىء يتضمن الاخبار عن تحريمه قوله
وذا يستلزم التصديق اه اى التصديق بالالوهية تعالى يستلزم
التصديق بجميع احكامه اجمالا واما تفصيلا فبعد ان يثبت كونها
احكامه فلا يرد عليه ان بعض الكفار كانوا يصدقون بالله
مع انهم لا يصدقونه بسائر الاحكام لان عدم تصديقهم لعدم
ثبوت كونها احكام الله تع عندهم قوله فبينهما تغاير ظ اى
اذا كان الاسلام مستلزما للايمان يكون بينهما مغايرة ظاهرة
بحسب المفهوم لان اللازم يغاير الملزوم فعلم انهم لم يريدوا
بالاتحاد بحسب المفهوم بل الاتحاد ونفى التغاير بحسب الصدق
قوله الاولى ان يقال اه حاصله انا لا نم ان الاية صريحة فى تحقق
الاسلام بدون الايمان لان المثبت هو القول بالاسلام وهو لا يستلزم
تحقق مدلوله فى نفس الامر لان الادلة الالفاظ ليست قطعية
وكذلك يصح ان يقال بدل قولنا اسلمنا امنا بان يقال قل لم تؤ
منوا ولكن قولوا امنا وجه الاولوية ان فى الشرح صرف لفظ
اسلمنا من معناه الشرعى الحقيقى الى المعنى اللغوى المجازى
بخلاف هذا الجواب فانه مستعمل فى معناه الشرعى هذا

ويرد

ويرد عليه ان تغيير اللفظ يدل على المنع من قولنا امنا وتبديله باسلمنا
فلو كان المراد به القول بالاسلام لكان المناسب ان يقول امنا
وايضا لا نم صحة اقامة امنا مقام اسلمنا اذ لا معنى لامرهم بان يقولوا
امنا لانهم كانوا قائلين بذلك على ما يدل عليه قوله تع قالت الاعراب
امنا بل المناسب ح ان يقول قل لم تؤمنوا ولكن قلتم امنا قوله هذا
معارضة فى المقدمة اى فى مقدمة الدليل اعنى قوله لان الاسلام
هو الانقياد والخضوع كما ان الاول اعنى قوله فان قيل قالت الاعراب
اه معارضة فى المطلوب اعنى اتحاد الايمان والاسلام وتحرير المعارضة
الاولى ان دليلكم وان دل على الاتحاد ولكن عندنا ما ينفيه وهو
قوله تع قالت الاعراب الاية حيث نفى الايمان واثبت الاسلام ان
تشهد الحديث وتحرير الثانية ان دليلكم وان دل على ان الاسلام هو الانقياد
ولكن عندنا ما ينفيه وهو قوله م الاسلام ان تشهد
الحديث حيث جعل الاسلام من افعال الجوارح وهذا لكن يرد عليه
ان المعارضة انما تكون بعد اقامة الدليل والمعلل ما اقام الدليل
على المقدمة المذكورة فالظاهر ان هذا منع لتلك المقدمة ان الاسلام
هو الانقياد والاذعان لقوله م الاسلام اه قوله وقد يقال اذا اشترط
اه اى قد يقال فى جواب الاعتراض الذى فى انه ظ ما به اذا اشترط
فى الشهادة التى هى جزء من الاسلام مواطأة القلب كما هو الظ
يدل الحديث على ان الاسلام لا ينفك عن التصديق لامتناع تحقق
المشروط بدون الشرط فلا يرد سؤال على مذهب المشايخ القائلين
بعدم انفكاك احدهما عن الاخر نعم لو لم يشترط المواطأة فى الشهادة

كما هو مذهب الكرامية ينفك الاسلام عن التصديق لكن ذلك
بطل على ما مر ليس بشئ لان المراد المشايخ عدم انفكاك كل منهما
عن الآخر على ما صرح به الشارح في تحرير المدعى بان مرادهم كل مسلم
وكل مؤمن مسلم وعلى تقدير اشتراط المواطاة انما يثبت استلزام
الاستلزام الاسلام للايمان واما استلزام الايمان له فلا لان التصديق
لا يستلزم الاعمال ويمكن ان يقال ان النزاع انما هو في تحقق الاسلام
بدون الايمان واما تحقق الايمان بدونه فمما لم يذهب اليه احد فلا حاجة
الى بيانه **قوله** على ان فيه عفولا عن توجيه الكلام يعني في هذا
التوجيه غفول وعدول به عن توجيه الكلام السابق الذي هو التوجيه
له اعني قوله وذلك حقيقة الا التصديق فانه يدل على ان الاسلام
مرادف التصديق لا انه يستلزم اقول للموجه ان يقول معنى ذلك
يستلزم حقيقة التصديق والتعبير هو هو عن الاستلزام
للمبالغة وهو شايع في كلامهم على ما مر من قول الشارح في بيان قوله
لا هو ولا غيره فعدمها عدمه ووجودها وجوده فلا يكون غفولا
وعدولا عن الكلام السابق **قوله** من الاجماع اي اجماع الاكثرين
وعليه ابو حنيفة واصحابه وانما قلنا ذلك لما قال الشارح فيما قبل
وقد ذهب اليه كثير من الصحابة والتابعين وهو المحكي عن الشافعي
والمروي عن ابن مسعود ان الايمان يدخله الاستثناء **قوله**
المنجي والمروي اه يعني ان المراد ان العبرة في الايمان المنجي والكفر
المهلك والسعادة المعتد بها اي التي تترتب عليها الثواب وكذا
في الشقاوة المعتد بها انما هي بالخاتمة فان من ختم بالخير

فهو

فهو مؤمن وسعيد والا فهو كافر وشقي وليس من ايمان الحال ليس
بايمان كفر الحال ليس بكفر فان ايمان الحال وكذا كفره معتبر في اجراء الاحكام
الدنيوية **قوله** فلا يرد ما قيل اه اي اذا قلنا ان المراد المنجي والمهلك
لا مطلق الايمان والكفر فلا يرد ما قيل فان معناه على ان يكون المراد
مطلق الايمان والكفر وهو ظ **قوله** اي يرجح جانب اه يعني ليس المراد
باقتضاء الحكمة انها اي نقيضه بحيث لا يمكن تركه بل المراد ان الحكمة
ترجح جانب وقوع الارسال وتخرجه عن حد المساواة مع جواز
الترك في نفسه وهذا الوجوب هو الوجوب العادي بمعنى انه
يفعله البتة وان كان تركه جائزا في نفسه كعلمنا بان جبل احد
لم ينقلب ذهبا مع جوازه وليس من الوجوب الذي زعمه المعتزلة
بحيث يكون تركها موجبا للسفه والعبث **قوله** كاستقامة احد
الطريقين اه فان الاستقامة والامن رجحان وقوع السلوك
للطريق المتصف بهما ويخرجانه عن ان يكون مساويا للطريق الغير
المتصف بهما مع جواز الترك سلوك المستقيم واختيار الغير
المستقيم فانه المحال ان يختار ايهما شاء **قوله** ويرد عليه ما سبق
اه يعني ترجيح الحكمة جانب الوقوع انما يتم اذا لم يكن في جانب
ترك الارسال حكمة حقيقة خفية لا نطلع عليها واما اذا كانت
فلا يرجح الوقوع على الترك **قوله** والحق ان عبارة اه يعني ان عبارة
المتن مستغنى عن ان يقال بان مراده ان ارسال الرسل وجب
عليه تع وانه حكمة مقتضى حكمته اذ معناه الصريح ان في ارسال
الرسل حكمة وعاقبة حميدة **قوله** بانه لا يناسب سوق هذا المقام

١٧

الى لان سوق هذا المقام يقتضي ان ارسال الرسل رحمة باعتبار
بيان امور الدين والدنيا حيث لا يغني فيها العقل على ما يدل عليه قوله
فكان من فضل الله تع ورحمته ارسال الرسل لانه رحمة باعتبار انهم
امنوا من المسخ او الخسف بهو ظ فتأمل **قوله** قيل لابد منه قيد موافقة
اه يعني لابد من زيادة قيد اخر في تعريف المعجزة وهو ان يكون موافقا
للدعوى ليكون مانعا عن دخول الخارق الذي لا يكون موافقا
كنطق الجماد بانه مفتر كذاب فان ادعى احد النبوة وقال معجزتي
ان انطق هذا الجماد فانطق الجماد بانه مفتر كذاب فانه يصدق
انه امر خارق للعادة يظهر على يد مدعي النبوة عند تحدي المنكرين
مع انه ليس بمعجزة لانه لم يعلم به صدقه بل ازداد اعتقاد كذبه
لان الكذب نفس الخارق بخلاف ما اذا كان قال معجزتي ان احيي
هذا الميت فاحياه ثم نطق الميت بانه مفتر كذاب فانه معجزة
هو احياؤه وهو غير مكذوب لدعواه والحي بعد الحيوة يتكلم
باختياره ما شاء واما في الصورة الاولى وان كان المعجزة
هو النطق مطلقا لكن اذ لا يتحقق الا في ضمن هذا الكلام
فيكون الكلام الصادر عن الجماد معجزة وهو مكذب له فلا يكون
معجزة **قوله** واجيب بان ذكر التحدي يستلزمه فان التحدي
هو طلب المعارضة في شاهد دعواه ولا شهادة بدون
ان يكون الخارق موافقا للدعوى **قوله** وقدمر في صدر الكلام
اه اشارة الى جواب ذكره فيما قبل وهو ان الله تع لا يخلق
الخارق بحيث يعجز عن الاتيان بمثله على يد الكاذب بحكم العادة

فلانقض

فلا نقض بالعرضيات المحضة **قوله** على انه امر ونهي اه اي امر
ونهي بامر ونهي غير مقصورين على نفسه حيث كانا لتبليغهما
الى حواء ايضا فلا يرد ما قيل ان النبي م على ما عرفته في صدر
الكتاب انسان بعثه الله تع لتبليغ الاحكام فالامر والنهي بلا
واسطة لا يستلزم ان النبوة لجواز ان يقتصر على نفسه ولا يكون
للتبليغ **قوله** لم لا يكفي جواه قيل في دفع هذا المنع ان الجنة ليست
دار التكليف فبقي الامر لبقاء دار التكليف لا لانه ليس هناك
انسان يصلح ان يكونا امته وفيه ان لا معنى للتكليف الا الامر والنهي
وقد تحققا في مادة ادم وحوا في الجنة وزيف الجزاء ارتكاب
النهي عنه ايضا فيكون دار التكليف بالنسبة اليهما **قوله**
فيه تامل لانه قد امر ام موسى بلا واسطة بقوله تع ان اقذفيه
في التابوت على ما يدل عليه صدره وهو قوله تع اذ اوحينا الى
امك ما يوحى وكذلك امر ام عيسى بلا واسطة لقوله تع وهزي
بجذع النخلة على ما يدل عليه ما قبله وهو قوله تع فناديها
اي جبرائيل م ان لا تحزني قد جعل ربك تحتك سريا ويمكن
دفعه بان المراد الامر من الله بلا واسطة التي بالكلام كلام والمنظور
في اليقظة يستلزم الوحي المستلزم للنبوة كما في حق ادم م
على ما يدل عليه قوله واذ قلنا يا ادم اسكن الاية فان هذا
الوحي ظاهر مختص بالنبي م لم يثبت لغيره وتحقق الامر بهذه
الحيثية في حقهما غير معلوم اما في حق ام موسى فلانه يجوز
ان يكون بالالهام او في المنام فان الايحاء يطلق في اللغة على

القاء المعنى في الروع في اليقظة وعلى اسماع الكلام في المنام
ايضا فلا يكون بالكلام المسموع في اليقظة فلو سلم فيجوز ان
يكون على لسان نبي في الواقعة لانه كان في زمنه نبي واهل في
حق ام عيسى عم فلانه يجوز ان يكون الامر من الله تع اما اذا كان
الفاعل عيسى او قوله من تحتها اى فناداها تحتها اى اسفل مكانها
فظاهر واما اذا كان جبرائيل عم فيجوز ان يكون من قبل نفسه لا
من الله تع **قوله** والحق ان الامر بلا واسطة اه اى الحق ان الامر
بلا واسطة النبي عم مستلزم النبوة اذا كان لاجل التبليغ الى
الغير لانه مشير بتحقق معنى النبوة وهو سفارة العبد بين
الله تع وبين خليفته من ذوى الالباب لتبليغ الاحكام **قوله**
وامر ادم عم كذلك لا حوا مشاركة له في ذلك الامر والنهي مع
ان الخطاب لادم عم فقط على ما يدل عليه قوله واذا قلت يا ادم
الخ وبهذا اندفع ما اورد في الاربعين لو كان ادم رسولا قبل
الواقعة لكان رسولا من غير مرسل اليه لانه لم يكن في الجنة
سوى ادم وحوا وكان الخطاب لها بلا واسطة ادم لقوله تع
ولا تقربا الاية والملائكة رسول الله تع فلا يحتاجون الى رسول
آخر لان الخطاب لادم وحده وادخال حوا في النهي من تغليب
المخاطب على الغائب على ما يدل عليه قوله اسكن انت وزوجك
الجنة الاية **قوله** مبنى الاستدلال الاول وهو قوله اما نبوة محمد الى
قوله وقد يستدل ارباب البصائر على اظهار المعجزة على اليقين
وهو كلام الله تع الذي اشار اليه بقوله احدهما او على سبيل

الاجمال

الاجمال وهو سائر معجزاته التي اشار اليه بقوله وثانيهما انه نقل عنه
الخ ومبنى الاستدلال الثاني وهو قد يستدل احدهما ما تواتر من احوال
ومبنى الاستدلال الثالث وهو قوله وثانيهما انه ادعى ذلك الامر العظيم
قوله وما روى من ان عيسى يرفع الجزية عن الكفار ولا يقبل منهم
الا الاسلام مع ان قبول الجزية واجب في شريعتنا يدل على نسخ شر
يعة محمد عم وانتهاء نبوته فلا يكون خاتم النبيين فوجه ذلك الا
يراد ان النبي عم بين انتهاء حكم وجوب قبول الجزية الى وقت نزول
عيسى عم فان الانتهاء يكون شريعة نبينا فلا نسخ **قوله** على انه
اه اى على انا نقول يجوز ان يكون رفع الجزية من قبيل انتهاء الحكم
لانتهاء علته فان علة قبول الجزية الاحتياج اليه من جهة عطاء
عساكر الاسلام ليحصل لهم استطاعة الجهاد مع الكفار وعند
نزول عيسى عم لقربه تقرب القيامة وتكثر الاموال حتى لا يقبلها
احد فلا يحتاج عساكر الاسلام الى جزية الكفار **قوله** كما في سقوط
نصيب مؤلفة القلوب اى سقوط حصة مؤلفة القلوب عن مصارف
الزكاة فانهم كانوا قوما قد اسلموا اى بينهم ضعيفة فيه فيتالف
قلوبهم بالاعطاء واشراف يترتب باعطائهم ومراعاتهم اسلام نظا
يرهم واتباعهم وقيل اشراف يتالفون على ان يسلموا وكان عم يعطيهم
من خمس الخمس والصحيح انه عم كان يعطيهم من خمس الخمس من خاص
ماله وكان نصيب المؤلفة في زمان رسول الله تع لتكثير سواد الا
سلام فلما اعز الله تع وكثر اهل الاسلام سقط ذلك في زمن ابي بكر
رضي الله فهذا من قبيل انتهاء الحكم لانتهاء علته وقيل نسخ بالاجماع

الصحابة وباجتهادهم على ما في شرح التأويلات ولا يشترط نسخ
زمانه دم على ما قال بعض المتأخرين كما في النهاية وانما سمي مؤلفة
قلوبهم لانه قد الف قلوبهم على الاسلام باعطاء الاموال قوله مثل العقل
والضبط والعدالة الخ اما العقل فهو نور في الباطن يدرك به حقا
يق المعلومات كما يدرك بالنور الجسمي المبصرات ويعتبر كماله وهو
مقدر بالبلوغ فلا يقبل خبر الصبي والمعتوه واما الضبط فهو
سماع الكلام كما يحق سماعه ثم فهم معناه ثم حفظه ببذل
المجهود ثم الثبات عليه بمحافظة حدوده ومراقبته بمذاكرته
على اساءة الظن بنفسه الى حين ادائه فلا يقبل رواية من
اشتهر غفلة خلقة بان كان سهوه ونسيانه اغلب من
حفظه او مساهلة بعدم الاهتمام بشأن الحديث وان وافق
القياس لفوات اصل الضبط بالنسيان او بعدم الاهتمام واما
العدالة فهي الاستقامة في الدين ويعتبر كماله بان يكون المرء
منزجرا عن محظورات دينه بان لم يرتكب كبيرة ولم يصر على صغيرة
فلا تقبل رواية الفاسق لفوات اصل العدالة ولا المستور في
زماننا وهو الذي لم يعرف فسقه وعدالته لقصور عدالته واما
الاسلام فهو قبول الدين الحق والتصديق بما جاء به محمد عم
ولا يكتفى بظاهره وهو نشوه على طريقة المسلمين وثبوت الا
حكام بتبعية الابوين بل اعتبر كماله ايضا وهو البيان اجمالا
بان يصف الله تع كما هو على سبيل الاجمال ولم يقدر على التفصيل
فلا يقبل رواية الكافر والمبتدع وان كان عاقلا ضابطا

عادلا

عادلا في دينه لانه يتعمد الكذب للتعصب في الدين واما عدم الطعن
فهو ان لا يكون الراوي مجروحا في روايته فلا يقبل رواية المطعون
والطعن اما من الراوي بان عمل بخلافه بعد الرواية فيصير مجروحا
او من غيره فان الصحابة فيكون جرحا ان كان فيما لا يحتمل الخفاء
والا فلا وان كان من ائمة الحديث فان كان مجملا بان يقول هذا ا
لحديث غير ثابت او منكر او مجروح شرعا اتفاق الطاعن من اهل
النصيحة لا من اهل العدوان والحسد والتعصب يكون جرحا والا فلا
وتفصيل جميع ما ذكرنا في كتب الاصول قوله اذ لو جاز اه يعني لو جاز
كذب النبي جوازا او وقوعيا في الاحكام التبليغية لبطل دلالة المعجزة
على صدقه فيما اتى من الله تع ان دلالة المعجزة على صدقه دلالة
عادية قطعية وانما قيدنا الجواز لوقوعي لان الجواز العقلي لا ينافي
الدلالة العادية فانا نعلم بالضرورة ان جبلا احد لم ينقلب
ذهبا مع جوازه في نفسه قوله وهكذا في السهو الخ اي هكذا
لا يجوز صدور الكذب عنه في الاحكام التبليغية سهوا عند الاستاذ
وجمهور المحققين لاستلزامه ابطال دلالة المعجزة دلت على صدقه
في جميع ما يأتي به مطلقا قوله وقال القاضي الخ اي قال القاضي الباقلاني
فانه يجوز صدور الكذب عنه في الاحكام التي تعمد وقصد التبليغ
سهوا لان دلالة المعجزة في الاحكام التي تعمد وقصد اليه واما ما
يصدر بلا عمد وقصد فلا يدخل تحت التصديق بالمعجزة فلا ينافي
جواز الكذب عنهم في الاحكام التبليغية او غير كذب كسائر
الذنوب الذنوب والمعاصي قوله يرد عليه اه اي يرد على ما قالوا

اى كلام من ههنا الى قوله يدل على امتناع ظهور الكبائر
عمدا عن الانبياء لان الامور المذكورة من النفرة
والفساد وفقد الغرض وعدم الاستصلاح انما يكون في
ظهورها يعني صدور الامور المذكورة انما يتحقق عند
ظهور البينة عنهم عمدا عند الصدور جهارا وان
بصدور عنهم ولا لعلم نظر عند الناس ان الدليل
لصدور لا يعلم الامور المذكورة فعلم ان الدليل
المذكور على تقدير تماميته انما يدل على امتناع
الظهور والكلام في امتناع الصدور والا لجميع
الكبائر
انتهى
حب

انه لو تم لدل على ان يمتنع ظهور الكبيرة عندهم لان الموجب للنفرة والكلام
في انه يمتنع صدور الكبيرة عندهم لانه الموجب فلا يكون الدليل مطابقا للمقصود
قوله اذا ولى الاوقات باليقينية وقت الدعوة لقلة الموافقين بل عدمها
وكثرة المخالفين قوله فيه بحث اه فهذا وارد على كلا وجهي الرد وليس خاصا
بقوله وايضا منقوض بدعوة اه وحاصله انه يجوز ان يكون دفع
الخوف في بعض الصور وفي بعض الاوقات باعلام من الله كما اعلم الله
تع موسى وهارون ودفعه بقوله لا تخافا انني معكما قوله اي بطريق صرف
النسبة الي يعني ان المراد بصرف الظ هو الفرد الخاص وهو صرف نسبة
الذنب والكذب الى غير الانبياء كما في قوله تع في حق آدم وحوا وجعلا له
شركاء فيما آتاهما اي جعل اولادهما له شركاء بدليل قوله تع عما يشركون
وانما قلنا ان المراد ذلك لان الحمل على ترك الاولى ايضا صرف عن الظ
فلا يحسن المقابلة بينهما وفيه توجيه آخر اي في عبارة الش رح
توجيه آخر بان المراد بصرف الظ ما عدا ترك الاولى بحمل العام على
ما عدا الخاص بقرينة المقابلة قوله وفيه ما فيه اي فيه من التكلف ما فيه
بان دعوى كون اولاد آدم ءم حقيقة عرفية في نوع الانسان
ودعوى التبادر غير مسموعة ومجرد الاحتمال لا يكفي في الاستدلال
قوله وقد يوجه اي قد يوجه الاستدلال بهذا الحديث بانه يدل
على انه ءم افضل اولاد ءم ولا شك ان في اولاده من هو افضل آدم
منه على اختلاف الاقوال فقيل انه نوح لكثرة عبادته مع طول عمره و
قيل ابراهيم ءم لزيادة توكله واطمينانه وقيل موسى ءم لكونه كليم الله
وحبيبه وقيل عيسى ءم لانه روح الله وصفيه والافضل

مى

من الافضل افضل فيكون نبينا افضل من آدم ايضا وهو الصحيح
قوله والاولى ان يستدل لقوله اه واما قوله ءم ولا تخيروني على
اخي موسى وما ينبغي لاحد ان يقول انا خير من يونس بن متى فتوا
ضع منه ويجوز ان يكون توقفا منه قبل علمه بكونه افضل او منعا
منه في اصل معنى النبوة على ما اشير اليه بقوله تع لا نفرق بين احد
من رسله قوله اذ الاصل في الاستثناء الحقيقي المتصل لان الاستثناء
الاخراج ولا يتصور الاخراج بدون الدخول واما المنقطع فيسمى باستثناء
بطريق المجاز فليس قسما منه حقيقة واما جعلوه قسما نظرا الى
الظ قوله وقد يجاب بان امر الاعلى اه اي وقد يجاب عن الاعتراض المذكور
بقوله فان قيل ابليس قد كفر اه بان الجن ايضا مأمورون مع الملائكة
الا انه يستغني بذكر الملائكة عن ذكرهم للقطع بان امر الاعلى يستلزم
امر الادنى فانه اذا علم ان الاكابر مأمورون بالتذلل علم ان الا
صاغر ايضا مأمورون به فان ضمير قوله تع فسجدوا راجع الى
الثقلين كأنه قال فسجد المأمورون الا ابليس وفيه تأمل قوله
فيكون اشارة الى الفرق بين هذا الجواب والجواب المذكور بقوله
وقد يجاب يعني فعلى هذا الجواب يكون الامر بالسجود والطاعة
من الملائكة كانت ابليس داخلا فيهم وغيرهم من الملائكة
تغليبا للاكثر على الاقل وبالاشرف على الادنى والاستثناء على حقيقة
لكونه داخلا فيهم لكن تسميته ملكا مجازا باعتبار التغليب
بخلاف الجواب فانه لا حاجة الى تسميته ملكا على سبيل التغليب
لان محصله ان الامر للفريقين الا انه استغنى بذكر احدهما عن الآخر

قوله من حيث كونه كلاما غير متفاوت في تلك الصفة
وانما تفاوت مراتبها ودرجاتها من حيث تفاوت النظم فان القرآن
في اعلى المراتب واقصاها لكون نظمه في اعلى المراتب من الفصاحة
والبلاغة وان حمل على ان كلها كلام النفسي فمعنى الوحدة ظ
فان جميع الكتب واحد من حيث ذاتها لا تعدد ولا تفاوت وفي نفسها
لكونها جميعها كلاما نفسيا وهو صفة مشبهة لا تعدد ولا
تكثر فيه بوجه من الوجوه وانما تعددت بذواتها وتفاوتت مراتبها
من حيث النظم اي من حيث الوجود اللفظي لا من حيث الوجود
العيني قوله اي الكل متحد من حيث كونه اه حاصل التوجيه
ان كلام الله تع قد يطلق على الكلام اللفظي المتعدد بالذات و
قد يطلق على النفسي الواحد من جميع الجهات فان اريد به في قوله
كلها كلام الله الكلام اللفظي فمعنى قوله كلها كلام الله ظاهر لكن
قوله وهو واحد محتاج الى البيان وبيان ان ضمير هو راجع الى
الكل والمراد بالوحدة الوحدة في صفة كونه كلام الله تع غير متفا
وته في هذه الصفة وانما تعددت ذواتها وتفاوتت مراتبها
بحسب تعدد النظم وتفاوتت خصوصياته فان القرآن في
اعلى المراتب واقصى الدرجات ان نظمه في اقصى مراتب الفصاحة
والبلوغة وان اريد بكلام الله تع في قوله كلها كلام الله تع
الكلام النفسي فمعنى قوله كلها كلام الله تع كلها دليل على كلام الله
الازلي القائم بذاته تع ومعنى قوله وهو واحد ظ وبيان ان كلام الله
الازلي واحد شخصي لا يتعدد فيه ولا تفاوت وانما التعدد والتفا

وت في النظم المقروء اي في الكلام اللفظي الدال عليه قوله فعطف
التفاوت على التعدد اه يعني اذا كان المراد بكلام الله تع الكلام اللفظي
ويكون معنى الكل متحدا من حيث كونه كلام الله يكون عطف التفاوت
على التعدد في قوله وانما التعدد والتفاوت في النظم المقروء بيانا
من العطف التفسير بمعنى انه يكون المعطوف بالبيان هو المعطوف
المفسر ويكون ذكر المعطوف عليه استطرادي بان لا يكون فيه
كثرة فائدة كذا ذكر المعطوف بالبيان في بيان جهة تفاوت الكتب وترجيح
بعضها على بعض اذا لخفاء انما هو فيه دون تباين تعددها
لان ذلك على ذلك التقدير ظ غير محتاج الى البيان فذكرها الذي
فيه كثرة فائدة ولذلك ترك المحشي اخذ التعدد في بيان حاصل
التوجيه وقال تفاوتت من حيث خصوصيات اه ولم يقل وان
تعدد تفاوت من حيث تعدد النظم وتفاوت خصوصياته وانما
لم يجعله عطفا تفسيريا ليكون التعدد محمولا على معناه الحقيقي
على ما مر تقريره قوله والاول انسب اه اي التوجيه الاول انسب
بقوله كما ان القرآن كلام واحد لا يتصور في كونه كلاما تفضيل
ثم باعتبار القرآن والكتابة هي من جملة خصوصياته التي يكون
بعض صورة افضل كذلك جميع الكتب كلام واحد لا يتصور فيه
تفاوت وتفضيل من تلك الحيثية الا باعتبار الخصوصيات
مثل القرآن والكتابة وذلك ظ وانما قال انسب لانه يمكن توفيقه
بالتوجيه الثاني بان يقال معناه كما ان القرآن دال على كلام الله
واحد لا يتصور فيه تفاوت وتفضيل من تلك الحيثية الا باعتبار

الحـ[illegible]ـرو مثل القراءة والكتابة وذلك ظ وانما انسب لانه يمكن توفيقه
بالتوجيه الثاني بان يقال معناه كما ان القرآن دال على كلام واحد لا يتصور
فيه تفاوت وتفصيل ثم باعتبار القراءة والكتابة المتعلقة بالكلام اللفظي
الدال عليه يكون بعض السور يفضل كذلك جميع الكتب دال على كلام واحد
لا تفاوت فيه اصلا ثم باعتبار الخصوصيات المتعلقة بالكلام اللفظي
الدال يكون بعض الكتب افضل من بعض لكنه خلاف الظ قوله يفهم
منه ان المعراج اه وذلك لان الحق المفسر بالثابت بالخبر متعلق
بالمجموع فيلزم المعراج من السماء الى العلى ايضا مشهورا قوله
وما ثبت بطريق اه يعني كون المعراج من السماء الى العلى ايضا مشهورا
ليس مخالفا لما ذكره الش فيما بعد من قوله ومن السماء الى الجنة او
الى العرش او الى غير ذلك احاد لان ما ثبت بطريق الآحاد هو خصو
صية اليه من الجنة او العرش او الى طرف العالم لا الى مطلق العلى حتى ينافيه
قوله وقد يجاب بان المراد اه اي قد يجاب عن الاستدلال بالآية بانا
سلمنا ان المراد بالرؤيا في المنام لكن لا نم ان الآية نازلة في شان
المعراج فان المراد بالرؤيا الواقعة منها رؤية في غزوة بدر فانه
عم رأى في المنام هزيمة الكفار قبل وقوعها والآية نازلة في شانه
قوله وقيل اي في الجواب عن الآية سلمنا ان المراد الرؤيا في المنام
لكن المراد بها رؤيا انه سيدخل مكة فانه رآها قبل دخولها فنزل على
ما قال الله تع صدق الله رسوله الرؤيا بالحق لتدخلن المسجد الحرام
وقيل اي في الجواب عن الآية سلمنا ان المراد بالرؤيا في المنام وان
الآية نازلة في شان المعراج لكن تسميته رؤيا على طريق المشاكلة

لقوله

لقوله المكذبين فانهم كانوا يقولون انها كانت رؤيا فسماه تع بها
تهكما واستهزاء بهم كما في قوله تع اين شركائي فان المشركين كانوا
يسمون ما يعبدون شركاء فسماه الله تع شركاء ايضا بطريق التمث
كلة بقولهم تهكما بهم واستهزاء قوله والاولى ان يجاب اه انما كان
اولى لانه قد وقع في بعض الروايات ما فقد جسد محمد صلى الله عليه وسلم
ليلة المعراج عن مشاهدة ولا يخفى ان الجواب الذي ذكره الش
لا يتم على هذه الرواية بخلاف هذا الجواب فانه يتم على كلتا الروايتين
فكان اولى ولانه ليس على الجواب صرف الحديث عن الظ المتبادر
الى الفهم هذا لكن القول بتعددها من غير نص يدل عليه لا يخ عن
الاشكال قوله وفيه انه يفهم الارهاص اه لم يجعل السحر داخلا
لانه ليس من الخوارق على ما مر في صدر الكتاب ووجه الضبط
ان الخارق اما ظاهر عن المسلم او الكافر والاول اما ان لا يكون
مقرونا بكمال العرفان وهو المعونة او يكون والثاني اما مقرون
بدعوى النبوة فهو المعجزة او لا والثاني لا يخ اما ان يكون ظاهرا
من النبي قبل دعواه فهو الارهاص او لا فهو الكرامة والثاني اعني
الظاهر على الكافر اما ان يكون موافقا لدعواه فهو الاستدراج
او لا فهو الاهانة قوله فيه بحث لان الخوارق اه يعني لا نم ان
المدعى ليس الا ظهور امر خارق عن بعض الصالحين مطلقا
بل المدعى ظهور امر خارق عن بعض الصالحين سوى الانبياء
لان الخوارق الارهاصية ليست محل النزاع فان المعتزلة ايضا
قائلون بها والا اي وان كانت الخوارق الارهاصية محل النزاع

ايضا يكون النزاع فيها لفظيا في مجرد التسمية فان اهل السنة
يسمونها كرامة والمعتزلة ارهاصا ولا يخفى فساد ذلك
قوله على ان سؤال ذكرما اه بحث على قوله بل لم يكن لذكر ما
علم بذلك وحاصله انا لا نم ذلك قولك والا ما سال بقوله في
كل هذا قلنا يجوز ان يكون السؤال امتحانا لمعرفة مريم بمعجزة
قوله اعلم ان بينا بالف الاشباع اه اعلم ان بين مصدر بمعنى
الفراق فتقدير جلست بينكما اى مكان فراقكما وجعلت بين
خروجك ودخولك زمان فراقهما وهو لازم الاضافة الى المفرد ذلك
اضافته الى الجملة قصد اضافة الجملة اشبعت الفتحة فتولد
الالف ليكون دليلا على عدم اقتضائه للمضاف اليه لانها انما
يؤتى للوقف او زيدت ما الكافة في آخره لانها تكف المقتضى عن
الاقتضاء **قوله** وهو من الظروف الزمانية اه فانه اذا زيدت في آخره
الالف او كف بما اضيف الى الجملة لا يكون الا للزمان وان كان عند
اضافته الى المفرد مستعملا في الزمان والمكان كما ذكرنا لانه
لا يضاف من ظرف المكان الى الجملة الا حيث واما كونها لازمة الا
ضافة الى الجملة الاسمية ومما وقع في الكتاب لكن قال الشيخ الرضي
بين خلاف الماضي والمستقبل ايضا وقال ابن مالك يلزمان الاضافة
الى الجملة وما قيدها بالاسمية **قوله** وفيهما معنى المجاوزة اى
فيما بينا وبينما معنى الشرط كما في اذا وهو تعليق امر الى آخر
قوله فانه تجرد عن كلمتي المفاجات اه اى ان تجرد جوابه عن
كلمتي المفاجات وهما اذ واذا كما في قول الاصمعي **قوله** فبينا نحن

نرقبه

نرقبه واتانا فهو العامل في بينا اذ لا مانع يمنع من العمل لانه
في لفظ المعنى نحن نرقبه واتانا بين اوقات نحن نرقبه وان لم
يكن مجردا عن كلمتي المفاجأة فالعامل فبينا وبينما معنى المفاجأة
الكائنين في تلك في تينك الكلمتين اى كلمتي المفاجأة وليس
العامل هو الجواب لانه مجرور باضافة اذا واذ اليه وما في صلة
المضاف اليه لا يتقدم على المضاف لانها لم تعهد كلمة واحدة بعض
زمان اجزائها مقدم من وجه ومؤخر من وجه آخر فكذلك ما هو
بمنزلتها في المعنى فمعنى قوله بينهما رجل يفرق بقرة اذا التفت البقرة
فاجاء التفات البقرة بين اوقات رجل يسوق هكذا حققه في
شرح اللباب ولعل هذا مبني على تجريد اذا واذ عن معنى للظرفية
والا فلا يخ اما ان يكونا ظرفي مكان كما هو مذهب المبرد فيكون
العامل فيهما هو الجواب كما انه عامل في اذا واذ لان اذا واذ
ح غير مضاف اليه حتى يمتنع عمله فان ظرف المكان لا يضاف
الى الجملة الا حيث او ظرف زمان كما هو مذهب الزجاج وهو فا
سد لانه لفعل واحد ظرفي الزمان والاحسن قال الشيخ الرضي
في بيان اعرابهما المحلي عند دخول اذ واذا ان كانا ظرفي مكان
فهما غير مضاف فيه فالعامل هو الجواب لعدم المانع فكان اذ
واذا منصوب المحل على انهما ظرفا مكان له وبينما وبينا على انه
ظرف زمان له فتقدير بينا زيد قائم اذ رأى هذا اى هذا
بين اوقات قيام زيد في ذلك المكان اى مكان قيام وان كانا
ظرفي زمان فيهما مخرجان عن الظرفية مبتدأان خبرهما بينا

٢٢٧

وبينه فالتقدير وقت رواية زيد هذا كائنا بين اوقات قيامه
قوله وهو مستحيل منه لانه اه حتى لو ادعى ارساله لا يظهر على
يده الخارق عادة قوله وقد سبق في صدر الكتاب اه اشارة الى
دفع ما يقال كيف تكون الكرامة معجزة لنبيه لان المعجزة ما اخذ
في مفهومها ان تكون مقرونة بالدعوى ولا دعوى في الكرامة
وحاصل الدفع ان عدها من المعجزة من قبيل الاستعارة المبنية
على التشبيه لا على سبيل الحقيقة فلا اشكال قوله ومثل هذا
الى قوله اه هذا دفع ما يقال ان منطوق الحديث نفي افضلية
احدهما على ابي بكر لا نفي المساواة فلا يثبت افضلية ها حاصل
الدفع ان مثل هذا الكلام انما يقال في العرف لاثبات الافضلية و
ان كان المنطوق لا يبقى بذلك فانك اذا قلت لا رجل افضل من زيد
يفهم منه اثبات افضلية زيد قطعا قوله يرد عليه انه ان اريد
اه يعني اذا اريد البعدية الزمانية فان اريد الزمان زمان
موت النبي عم لم يفد التفضيل صريحا على من مات قبل موت النبي عم
او بعد بعثه وان اريد زمان بعثه النبي عم يفيد منطوقه
لفضيلة على النبي ايضا فلا بد من تخصيص النبي عم وعلى كلا التقدير
سواء كان اريد بعد النبي عم او بعد بعثه لا يفيد التفضيل صريحا
على سائر الامم وفائدة التقييد تقييده صريحا ومنطوقه ظاهر لا
حاجة الى البيان وكذا التحم والالياس وانما اكتفى الشارح بذكر
عيسى عم قوله وكذا لان اصابته ونزوله الى الارض واستقراره
عليه قد ثبت باحاديث صحيحة بحيث لم يبق فيه شبهة ولم

يختلف

[illegible]

ولم يختلف فيه احد بخلاف الثلثة الباقية قوله اي اكثر اهل السنة
والجماعة اه انما فسر السلف باكثر اهل السنة لئلا ينافي قول
الشارح فيما بعد وكان السلف كانوا متوقفين في تفضيل عثمان
رضي الله تع عنه قوله اذ لا يعلم موجب الزيادة قطعا لان الثواب
تفضل من الله تع فله ان يعاقب المطيع ويثيب غيره قوله
واما كثرة الفاضل ان هذا مخالف لما قال الامدي انه قد يراد بالتفضيل
اختصاص احد الشخصين عن الاخر باصل فضيلة لا وجود لها
في الاخر واما بزيادة فيها لكونه اعلم فيها مثلا وذلك ايضا غير
مقطوع به فيما بين الصحابة او ما من فضيلة تبين اختصاص
بواحد منها الا ويمكن مشاركة غيره له وبتقدير عدم المشاركة
فقد يمكن بيان اختصاص بفضيلة اخرى ولا سبيل الى الترجيح
لكثرة الفاضل لاحتمال ان يكون الفضيلة الواحدة راجحة من
فضائل كثيرة اما الزيادة شرفها في نفسها او الزيادة كميتها فلا
جزم بالافضلية بهذا المعنى ايضا قوله والمشهور ان ابا بكر رض
خطب اه يعني ماذكر الشارح من ان اجتماع الصحابة كان في يوم
وفات النبي عم مخالف لما هو المشهور ان ابا بكر رض خطب في
ذلك اليوم وان الاجتماع كان في اليوم الثاني من وفاته وقت الضحى
قوله سقيفة بني ساعدة في الصحاح السقيفة الصفة و
منه سقيفة بني ساعدة قوله بشبهة هي ترك القصاص عن
قتلة عثمان رضي الله عنه متعلق بقوله بغوا يعني ان معاوية واخزابه
بغوا عن طاعته بشبهة هي ترك القصاص عن قتلة عثمان رض

[illegible]

[illegible]

وظنه انه تأخير امر مع عظم جنايتهم يوجب الاغراء بالايذاء
والعرض والدماء للمسلمين وظن علي رضي الله عنه ان تسليم قتلة عثمان مع
كثرة عشائرهم واختلاطهم بالعسكر يؤدي الى اضطراب امر الا
مامة اصوب في بدايتها فرأى تأخيرا اصوب **قوله** ويحتمل ان يراد
اه اى يحتمل ان يراد بالخلافة الواقعة في الحديث الخلافة على
الولاء وهو ان لا يقع فيها فتور امارة سواء كانت كاملة
لا يشوبها شيء من المخالفة اولا فتبين جواب الشارح والمحشي
فرق ظ فما ذكره الفاضل المحشي هنا لمعنى ليس مغايرا لما ذكره
الشارح وهم وهذا الجواب اولى من جواب الشارح لانه يشكل عنه
بخلافة عثمان رض وعلي رض فان معهما اهل البغي فكيف ان الخلا
فة التي لا يشوبها شيء من المخالفة ثلاثين سنة وايضا حصر
الخلافة الكاملة في ثلاثين سنة لا يقتضي ان يكون بعدها
ملكا وامارة خلافة غير كاملة **قوله** فانه وجوب معرفة بنص
اه فيه بحث لانه بظاهره يدل على وجوب تحصيل المعرفة ان وجد
الامام لا على وجوب نصبه وهذه الادلة اي قوله بقوله عم
وقوله ولان الامة قد جعلوا اه وقوله ولان كثيرا من الجواب فلبطلا
قاعدة الحسن متعلق بقوله لا على الله اصلا وقوله والحسن و
القبح العقليين متعلق بقوله لا يجب علينا عقلا **قوله** وقد
يقال المراد بالامامة في الحديث هو النبي عم كما في قوله اني جاعلك
للناس اماما اي نبيا فالمعنى من مات ولم يعرف نبي زمانه مات
ميتة جاهلية فلا اشكال **قوله** هو المعصية ضلالة

قوله الحديث يدل على وجوب معرفة الامام في كل زمان
وجوب المعرفة يقتضي وجوب الحصول فيدل
[illegible]

اي اذا كان عصيان الامة كلهم باطلا لانه ضلالة والامة
[illegible] على الضلالة لقوله عم لا يجتمع امتي على الضلالة **قوله** وقد
يجاب بانه انما يلزم المعصية اه حاصل تخصيص الحديث بان المراد من
مات ولم يترك نصب الامام لعجز واضطرار بدليل ان الضرورات
تبيح المحظورات وبهذا الحديث يدفع الاشكال الحاصل بعد الخلفاء
العباسية ايضا **قوله** ان قلت حقيقة العصمة على ماذكره يعني
ان العصمة على ماذكره الشارح عدم خلق الله الذنب وعدم
خلق الذنب وجود الذنب فيكون غير المعصوم مذنبا فكيف لا
يكون ظالما ان نعلم وانت تعلم ان هذا الاعتراض مما لا ورود
لان الظلم على ما قرره المجيب اخص من المعصية لانه المعصية
المسقطة للعدالة مع عدم التوبة فلا يلزم من كون غير المعصوم
عاصيا مذنبا ان يكون ظالما **قوله** قلت معنى حقيقة العصمة
اه يعني التعريف الذي ذكره الشارح ههنا تعريف بالغاية واما
تعريفها الحقيقي على ما ذكر في شرح المقاصد فهو انها ملكة
اجتناب المعاصي مع التمكن منها وليس يلزم ان من ليس له تلك
الملكة ان يكون عاصيا بالفعل لجواز ان يكون ملكة الاجتناب
مع عدم صدور الذنب عنه دائما فغير المعصوم لا يلزم ان يكون
عاصيا حتى يكون ظالما ولا يخفى عليك ان حمل قوله وحقيقة
العصمة ان لا يخلق الله اه على ان الغاية العصمة وما ذكره ينافيه
اتيان لفظ الحقيقة والحق ان العصمة كالشجاعة يقال على
الملكة التي هي مبدأ الاثار وعلى نفس الاثار ايضا والشارح بين في

في شرح المقاصد المعنى الاول وفي هذا الشرح بمعنى الثاني فلا تنافي بينهما
كلاميه قوله ثم ان الظلم اه جواب ثان عن الاعتراض يعني على تقدير ان
يكون حقيقة العصمة عدم خلق الذنب لا يلزم ان يكون غير المعصوم
ظالما لان عدم العصمة انما يستلزم المعصية والظلم اخص من
المعصية لانه تعد على الغير فليس كل معصية ظلما حتى يكون غير المعصوم
ظالما وانما قيد الظلم بالمطلق لان الظلم المقيد بقيد نفسه يكون بمعنى
التعدي على نفسه كما في وصف المؤدي بالظلم على نفسه قوله وقد
يجاب اجتماع المخالف بقوله تع لا ينال عهدي الظالمين ان المراد
بالعهد عهد النبوة على ما هو راي اكثر المفسرين بقرينة قوله تع اني
جاعلك للناس اماما فان امامته بالنبوة لا بالرياسة الكاملة
فمعنى ان هذا الجواب خلاف الظ فقد عدل عن الظ قوله وقد يجاب
بان المعنى جعل الامامة شورى اه جعل امامة امر الامامة وانه شورة
بين ستة كذلك بل معناه انه تعين الامامة ذات شورة بين
ستة ويؤيده ما في تبصرة الادلة فوض اليهم لينظروا فينصبوا للا
مامة اصلحهم ذلك ثان كلام الكشاف حيث قال في تفسير شورى اي
لا ينفردون بامر اجتمعوا عليه يدل على انه جعل الجعل الخلافة مشتركة
بينهم ولذا مال اليه الش قوله وهو امر آني ابتداء زماني بقاء هذا الدفع
ما يقال ان الآية انما يدل على نفي الوصول وهو امر آني لا بقائه فيدل
على نفي حصول عهد الامامة للظالمين ولا يدل على نفي بقائه له حتى
يدل على انعزال الامام بالفسق وحاصل الدفع ان الوصول آني
ابتداء زماني بقاء لان الشيء اذا وصل بشيء يكون حدوث ذلك

وليس ح

الوصول

الوصول في الآن ويكون ذلك الوصول باقيا الزمان الانفكاك بينهما
فـ بما مفهوم الآية لا يصل عهدي الظالمين ابتداء وبقاء فيدل
على الانعزال قطعا قوله قلت الوصول اه حاصل الجواب على ان مدلول
الفعل المعنى المصدري والمعنى المصدري للوصول امر آني والباقي انما
هو الكيفية الحاصلة من المعنى المصدري المسمى بالحاصل بالمصدر
وليس كذلك مدلول الفعل فلا تدل الآية الا على نفي وصول الامامة
للفاسق ابتداء قوله على ان الصيغ الافعال اه اي على انا لو سلمنا
ان مدلول الفعل الحاصل بالمصدر لكن صيغ الافعال موضوعة
للحدوث فيكون مفهوم الآية لا يحدث وصول عهدي الظالمين ولا
يدل على الانعزال ايضا ان اريد في قوله ولان العصمة ليست بشرط
اه ملكة الاجتناب فسلمنا انه ليس بشرط ابتداء لكن التقريب
اعني استلزام الدليل للمدعى غير تام اذ المط انه لا يشترط عدم الفسق
وان اريد بالعصمة عدم الفسق فالتقريب تام لكنا نمنع عدم اشتراطه
في الامامة ابتداء وقوله قالوا الح تأييد لاشتراط عدم الفسق.
قوله اعلم ان مباحث الامامة اه مقصود المحشي دفع ما يقال ان مباحث
الامامة من المباحث الفقهية لانها متعلقة بافعال المكلفين
من حيث ان نصب الامام واجب عليهم ام لا كيف عدها الش
من مقاصد الكلام ووجه الدفع ظ قوله هو مكيال مخصوص اه اي
النصف مكيال مخصوص اصغر من المد فعلى هذا التقدير ضمير نصفه
راجع الى احدهم وقد يجي نصيف بمعنى النصف فعلى هذا التقدير
ضمير نصيفه للمد وهو ظ ومعنى الحديث لو انفق احدكم مثل احد

قوله [illegible] التامل ان المراد منه مدلول الفعل [illegible]
[illegible] بمعنى الفعل [illegible]
[illegible] الفاسق [illegible]
فيندفع سؤال القائل [illegible] النفس [illegible]
قوله فلا يتم التقريب [illegible] اذ المط [illegible]
[illegible] العصمة [illegible] الفسق [illegible]
[illegible] الفاسق [illegible] لانه [illegible]
[illegible] ولا يعد [illegible]

ذهبا وذلك لان انفاقهم كان في الضرورة وضيق الحال في نصرة النبي
وصحابته مع صدق نيتهم وخلوص طويتهم وذلك مفقود بعد
غلبة الاسلام **قوله** اي فاحبهم بمحبتي اشارة الى ان الجار متعلق
بما بعدها دون المعنى المصدري والى ان الحب بمعنى المحبة والباء
في بمحبتي صلة واداة الفعل مكملة اياه وهو احد معاني الباء
على ما في شرح المصباح وليست للسببية والالصاق على ما قال
الفاضل المحشي لفوات المعنى الذي ذكره المحشي بقوله بمعنى ان المحبة
المتعلقة اه **قوله** والفروج على التروج الفروج جمع فرج والمراد
ذوي الفرج اعني المرأة والتروج جمع الترج وفي الحديث
لفظ الفروج على التروج يدل على انه ان المناط فان ترتب
الحكم على الوصف يشعر بالعلية على ما بين في الاصول **قوله**
اعلم ان اللفظ اذا ظهر المراد منه الى مثال المحكم قوله عم الجهاد
ماض الى يوم القيمة فان قوله يوم سد باب النسخ ومثال
المفسر قوله تع قاتلوا المشركين كافة فان قوله تع متى كافة
سد باب التخصيص لكنه يحتمل النسخ لكونه حكما شرعيا ومثال
النص قوله تع مثنى وثلاث ورباع فانه سبق لبيان العدد
فهو نص فيه وظ في حل النكاح لانه قد علم الحل منه اية اخرى
اعني قوله تع واحل لكم ما وراء ذلكم ومثال الخفي قوله تع والسارق
والسارقة فاقطعوا ايديهما فانه قد خفي في النباش والطرار
لاختصاصهما باسم اخر ومثال المشكل قوله تع وان كنتم جنبا
فاطهروا فانه وقع الاشكال في الفم فانه باطن من وجه

حتى

ع لما طلع ثوابه تواد الانفاق احدهم اصحابي مدا ولا نصيفه صح

٢٢٧

حتى لا يفسد الصوم بابتلاع الريق وظاهر من وجه حتى لا يفسد
دخول شيء في الفم فاعتبرنا الوجهين فالحق بالظاهر في الطهارة
الكبرى حتى وجب غسله في الجنابة وبالباطن في الصغرى ولا
يجب غسله من الحدث الاصغر وهذا اولى من العكس لان قوله تع وان
كنتم جنبا فاطهروا بالتشديد يدل على التكليف والمبالغة ومثال
المجمل قوله تع وحرم الربوا لان الربوا في اللغة الفضل وليس كل
فضل حراما بالاجماع ولم يعلم ان المراد اي فضل ثم لما بين النبي عم بالا
شياء الستة احتيج بعد ذلك الى الطلب والتأمل ليعرف علته و
يحكم في غير الاشياء الستة ومثال المتشابه المقطعات في اوا
ئل السور واليد والوجه ونحوها كذا في التوضيح **قوله** ولم يكن المتحل
الخ يعني ان تكفيرهذا متصور بوجهين احدهما ان لا يكون مؤولا
اصلا او يكون مؤولا ولكن في ضروريات الدين وعلى كلا التقديرين
يكفر فتأويل الفلاسفة اه اي اذا كان عدم الكفر متحققا بان لا
يكون مستحله مأولا في غير ضروريات الدين فتأويل الفلاسفة
لدلائل حدوث العالم ونحوه مثل الجنة والنار والنعيم لا يدفع كفرهم
لان ذلك من ضروريات الدين والتأويل لا يدفع الكفر **قوله** هذا في غير
الاجماع اه يعني كون استحلال المعصية الثابتة بالدليل موجبا
للكفر انما هو في غير الاجماع القطعي من الكتاب والسنة واما
كفر منكر الاجماع القطعي ففيه خلاف قال الشيخ في التلويح انكار
الحكم الشرعي المجمع عليه فان كان اجماعه ظنيا يكفر وقيل لا يكفر
والحق ان نحو العبادات الخمس مما علم بالضرورة كونه من الدين

يكفر جاحده اتفاقا وانما الخلاف في غيره قوله اى على تقدير كونه الجازم
عاصيا انما قيد بهذا البعض ترتب قوله فيلزم ان يكون المعتزلة طيعا
او عاصيا كافرا لانه اما آمن او يابى قوله معنى هذه القاعدة اه
دفع لما يقال ان من واظب طول عمره على الطاعات ومع ذلك اعتقد
قدم العالم يلزم ان لا يكون كافرا لانه من اهل القبلة وحاصل الدفع
ان هذه القاعدة انما هو في المسائل الاجتهادية لا في ضروريات
الدين اذ منكرها كافر بالاتفاق ولا يخفى انه لا حاجة الى هذا التقييد
لان اهل القبلة هم الذين اتفقوا على ما هو من ضروريات الدين فمن
واظب على الطاعات مع عدم اعتقاد ضروريات الدين لا يكون من
اهل القبلة قوله ثم ان هذه القاعدة اه المقصود مما ذكره الشارح فيما
سياتي بقوله هذا والجمع بين قولهم لا يكفر احد من اهل القبلة
وقولهم يكفر من قال بخلق القرآن وامثاله مشكل ووجه الدفع ان
هذه القاعدة من الشيخ الاشعري وتابعه اكثر الفقهاء وهو المروى
في الملتقى من ابي حنيفة رح واما البعض الآخر من الفقهاء فلم يوافقهم
في تلك القاعدة وقالوا يكفر الشيعة والمعتزلة فلا يتحد القائل بال
القضيتين فلا احتياج الى الجمع قوله اى اطلاع عنه اه يعني ليس
المراد بالمطالعة ما يتبادر منه من كونه بلا واسطة بل الاطلاع
مطلقا سواء كان بلا واسطة او بواسطة القاء الحق قوله اى
ان له تعلقا وقربا اه اى معناه ان له انس من الجن ان له تعلقا وقربا
من الجن لا المعنى الظاهري من المس وهو الملامسة قوله ربى وفعيل
من ربا يربو فهو ربى بمعنى فاعل فالمعنى ان له قربا وتعلقا من الجن

رباه

قول

٢٢٩

قوله قرابية اسم لقرين من الجن والتاء فيه للنقل من الوصفية الى الاسمية
قوله غوره اى قعر الارض نحو الماء يغور غورا اى سفل في الارض قوله
بضم الفاء اسم كالفتيى وبمعناه اذ هو ما افتى به الفقيه وقد تفتح
الفاء فقال سليمان وهو ابن اثنى عشر سنة ومن هذا يعلم ان حكم سليمان
كان بالاجتهاد لعدم نبى الوحى ثم يردون اى يرد كل واحد من صاحب الحرث
والغنم لكل من الحرث والغنم الى صاحبه قوله فقال داود عم القضاء
ما قضيت ومن هذا يعلم ان حكم داود عم كان بالاجتهاد والا لما جاز
الرجوع عنه ولما جاز لسليمان خلافه قوله واعترض على هذا الدليل
اه يعني لانم انه لو كان كل من الاجتهادين صوابا لما كان لتخصيص
سليمان بالذكر جهة لانه يجوز ان يكون تخصيصه عم بالذكر لكون ما
فهمه احق فضل وان كان ما فهمه داود عم ايضا حقا يشعر بذلك
قوله تع وكلا آتينا حكما وعلما فانه يفهم منه اصابتهما في فصل
الخصومات والعلم بامور الدين واما اعتراض سليمان عم فمبنى على ان
ترك الاولى من الانبياء بمنزلة الخطاء من غيرهم قوله اعترض عليه
بالاجماع اه يعني بان كون الثابت بالنص واحدا انما هو فيما ثبت
صريحا وهو في غير الاجتهاديات والبحث في الاجتهاديات الثابتة
حكمها بالنص معنى فلا يستلزم الدليل المطلوب لعدم تكرار الاوسط
فصير الدليل هكذا الثابت بالقياس ثابت بالنص معنى وكل ما هو
ثابت بالنص صريحا فهو واحد قوله على ان القياس اه اى على انا لانم
ان القياس مظهر فانه عند الخصم القائل بان كل مجتهد مصيب مثبت
بالحكم فلا يتم الدليل قوله اعترض عليه بانه ان اريد اه يعني ان اريد

انه لا تفرقة في العمومات الواردة ان الفرق بين الاشخاص [illegible] يثبت با
لعمومات صريحا او هو الحكم الغير الاجتهادي فمسلم لكنه لا يجب [illegible]
والمدعى ان الحق في الاجتهاديات واحد وهو اغا[illegible] لو تفقت التفرقة
بين الاشخاص منها وان اريد انه لا تفرقة في العمومات بالنسبة
الى الحكم الثابت به مطلقا سواء كان اجتهاديا او غيره فممنوع بل هو اول
المسئلة ومحل النزاع قال الشارح في التلويح والاصوب ان يقال
لو كان كل مجتهد مصيبا يلزم الجمع بين المتنافيين بالنسبة الى شخص
واحد فيما اذا استفتى عامي لم يلزم تقليد المجتهد بعين مجتهدين
حنفيا وشافعيا فافتاه احدهما باباحة النبيذ والاخر بحرمته [illegible]
يترجح احدهما عنده ولم يستقر علمه على شيء منهما وايضا اذا تغير
اجتهاد المجتهد فان بقي الاول حقا لزم اجتماع المتنافيين بالنسبة
اليه والا لزم النسخ بالاجتهاد وكذا المقلد اذا صار مجتهدا
الوجهان الاولان بعيدان اه يعني ان الوجهان الاولان وان كان
يفهم منهما صريحا تفضيل ادم عم على الملائكة لا سائر الرسل لكنهما
يفيدان تفضيلا بناء على انه لا قائل بالفضل بين ادم وغيره من
الرسل لكن لا يفيد ان تفضيل عامة البشر على عامة الملائكة قوله
فاما ان يخص اه يعني ان التخصيص تفضيل عامة البشر على رسل
الملائكة يتصور في الآية بوجهين اما بان يخص منه آل ابراهيم وآل
عمران غير الانبياء ويكون المراد هو الرسل منه اولادهما فيفيد
تفضيل رسل البشر على الملائكة فقط دون عامة البشر على عامة
الملائكة واما بان يخص منه العالمين رسل الملائكة ويكون المراد

مكون

[illegible] الملائكة فيفيد تفضيل الرسل والعامة من البشر على عامة
[illegible] فقط وره يفيد تفضيل رسل البشر على رسل الملائكة وعلى
[illegible] ير لا يثبت [illegible] عي ويمكن ان يقال مقصود الشارح ان الآ
[illegible] عمومها باق ولا يخص آل ابراهيم وآل عمران ولا العالمين فيفيد
تفضيل جميع الرسل على جميع العالمين وانما يخص هذا الحكم من عامة البشر
بالنسبة الى رسل الملائكة فلا يرد الاعتراض الذي ذكره واورده المحشي
قوله لكن الثاني اولى يعني تخصيص العالمين اولى من تخصيص آل
عمران وآل ابراهيم لان الاحتياج الى التخصيص انما حصل بسببه وقد
[illegible] رم افضل الاعمال احمزها في حديث ابن عباس احسن الاعمال
احمزها اي امتنها واقواها كذا في الصحاح قوله وبه يظهر انه هذا
[illegible] ايضا يفيد اه لا يخفى عليك ان المنع الذي ذكره متجه في عامة
الملك بالنسبة الى عامة البشر اعني اتقياء المؤمنين فيتم الدليل على
عمومه هذا نهاية ما اردت ايراده في هذا الكتاب مستعينا بالملك
[illegible] وعليه الاعتماد في كل باب الحمد لله على الاتمام والصلوة على
نبينا خير الانام وعلى آله واصحابه الكرام تمت قد وقع الفراغ من
تحرير هذه الحاشية المسماة بزبدة الافكار من مصنفات عبد الحليم
[illegible] الكلوي على حاشية العلامة المولى خيالي كتبه اضعف العباد
[illegible] الطلاب قليل العمل طويل الامل كثير العصيان قليل الاحسان
[illegible] علي بن احمد بن ابو بكر الديوديكي افاض الله عليه الطافه
الحنفي الجلبي غفر الله له ولوالديه واحسن اليهما واليه في بلدة [illegible]
حماها الله تعالى من شر الوسواس في مدرسة [illegible] في شهر جمادي الا[illegible]

الآخر في عشر الأول في وقت الضحى في يوم الثلث من سنة خمس
وخمسين ومائة والف من هجرة من له العز والشرف رحم الله
المحرر والمؤلف في كل اوقات واحفظنا
من كل بلية وآفات بركة
ان الحسنات يذهبن
السيئات